JACQUES MARITAIN

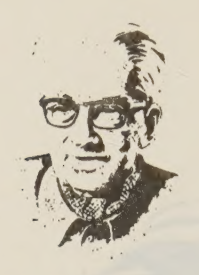
INTRODUCCION A LA FILOSOFIA



CLUB DE LECTORES



ESTA OBRA SE EDITA
CON EL PATROCINIO DE



FUNDACION
JACQUES MARITAIN

que ha creado un grupo
de sus consecuentes seguidores.

El objetivo principal de la FUNDACION es lograr la publicación y difusión de sus obras y las de otros autores que están dentro de su pensamiento, sin excluir el tomista, del cual fue eximio y tesonero difusor.

Quienes deseen ampliar informaciones, colaborar o contribuir de alguna forma con dichos objetivos, puede dirigirse, por carta exclusivamente, a:

FUNDACION
JACQUES MARITAIN
Anchorena 1593 - Desp. 13
Buenos Aires - Argentina

o al

CLUB DE LECTORES
Avenida de Mayo 624
Buenos Aires - Argentina

INTRODUCCION

A LA

FILOSOFIA

JACQUES MARITAIN

INTRODUCCION
A LA
FILOSOFIA

BIBLIOTECA ARGENTINA DE FILOSOFIA



CLUB DE LECTORES

AVENIDA DE MAYO 624

BUENOS AIRES

INTRODUCCIÓN GENERAL A LA FILOSOFÍA

PRELIMINARES

1. — Los filósofos se llamaban antiguamente sabios. Fué Pitágoras quien, fijándose en que la sabiduría conviene propiamente sólo a Dios, y queriendo, por consiguiente, ser llamado no sabio, sino *amigo de la sabiduría*, propuso el primero la palabra filosofía (φιλία τῆς σοφίας, amor de la sabiduría) (1).

Primera noción de la Filosofía.

La modestia de Pitágoras es muy prudente, porque la alteza y la dificultad de las verdades supremas, como la debilidad de nuestra naturaleza —sierva desde tantos puntos de vista—, hacen que la sabiduría no sea para los hombres un bien recibido a título de posesión (2) o de propiedad, es decir, que puedan usar de él a su arbitrio; de modo que mejor que sabios somos mendigos de sabiduría. Y, sin embargo, es cierto que la sabiduría es la ciencia misma, tal como conviene a la humana naturaleza.

No es una sabiduría infusa que se dé al hombre como una luz sobrehumana; tampoco es una sabiduría espontánea e irreflexiva (como por ejemplo, el sentido común de los animales, o la sabiduría de los simples), una sabiduría que posea el hombre como un puro instinto de la naturaleza: Es la sabiduría del hombre como hombre, la sabiduría que conviene al hombre como consecuencia del trabajo de su razón; y precisamente por esta causa, tal

(1) CICERÓN, *Tuscul.*, V, 8; cf. DIÓGENES LAERCIO, 1, 12.

(2) ARISTÓTELES, *Metafísica*, lib. I, C. II, 982 b. Comentario de Santo Tomás, Lec. III. Cf. *de veritate*, q. 7, a. 7.

sabiduría es adquirida con tanto trabajo y de una manera tan precaria, que los que pretenden llegar a ella deben mejor llamarse filósofos que sabios.

Un filósofo es un sabio (de la sabiduría propiamente humana).

Tal es la noción que de la filosofía nos proporciona la etimología misma de la palabra y el lenguaje corriente. Un filósofo es un hombre humanamente sabio. Y aquel que se titule filósofo, queda por el mismo hecho obligado a comunicar a los demás hombres, acerca de los grandes problemas que a éstos preocupan, la más alta luz de la razón humana.

La definición de la filosofía en que nos fijamos ahora —sabiduría humana— es una definición superficial, definición *nominal*, es decir, que nos da el sentido de la palabra. Para pasar a una definición más profunda, a la definición *real* que nos hará conocer la naturaleza de la cosa, vamos a considerar en su realidad histórica la génesis de lo que los hombres han convenido en llamar filosofía.

Seguiremos, en cuanto nos sea posible en una obra de exposición, el mismo método de Aristóteles, demasiado olvidado, aun en muchos libros que aceptan las conclusiones, pero que olvidan el espíritu de su filosofía. Este gran realista nada daba por averiguado *a priori*, y siempre estudiaba la evolución histórica de los problemas antes de proponer su propia solución, que así da la impresión de ser como el término de un proceso de descubrimiento. Sin duda que este método nos llevará a una excursión histórica bastante larga que, sin embargo, creemos indispensable.

Por una parte, mirando al interés práctico y pedagógico, la exposición de los comienzos históricos del pensamiento filosófico es lo que hay de más a propósito para iniciar a los principiantes en los problemas de la filosofía y para introducirlos en el mundo, nuevo para ellos, de la especulación racional; enseñándoles, de camino, muchos conocimientos utilísimos. Más tarde podrán discutir las diversas teorías emitidas acerca de la filosofía, estudiar objeciones y respuestas,

pero, en primer término, es indispensable que sepan *de qué se trata* y que tengan una noción clara y precisa de los problemas filosóficos, siquiera expuestos sucintamente.

Por otro lado, exponer sin más preámbulos y sin justificación concreta las tesis que tratan de la naturaleza de la filosofía, de su objeto, de su dignidad, etc., sería presentar la concepción tradicional bajo un aspecto arbitrario y apriorístico que le es completamente extraño y encerrar los espíritus en un puro verbalismo. En cambio, comenzando por algunas breves indicaciones de la historia en la antigüedad hasta Aristóteles, esto es, hasta el fin del período de formación de la filosofía, se consigue presentar a ésta en su nacimiento y desarrollo; y de esta manera se hace ver cómo se efectuó la transición del sentido común a la ciencia de los filósofos, cómo los grandes problemas filosóficos han surgido por sí mismos, y cómo cierta noción de la filosofía, que más tarde podrá ser depurada por la controversia, pero que ya se desprende sola de estos preambulos históricos, se impone naturalmente al espíritu. Insistamos en estas cuestiones previas, que se encuentran tratadas en detalle, y desde otro punto de vista, en Crítica, ya que conciernen a la existencia misma, a la naturaleza y al valor de la filosofía.

CAPÍTULO I

NATURALEZA DE LA FILOSOFÍA

I. — NOCIONES HISTÓRICAS

SECCIÓN I

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO ANTES DE LA FILOSOFÍA PROPIAMENTE DICHA

2. — La especulación filosófica, precisamente por ser la tarea más elevada de la razón, es desconocida entre los pueblos llamados primitivos, y aun la mayor parte de las civilizaciones antiguas o la han ignorado o no han sabido descubrir su verdadera naturaleza. Esa especulación no comienza sino muy tarde, hacia el siglo VIII, o mejor hacia el siglo VI a. de C.; y no ha encontrado su verdadero camino hacia la verdad sino por pura casualidad; así parece, al menos, si se tiene en cuenta la multitud de falsas sendas por donde se han encaminado tantos filósofos y escuelas.

Sin embargo, algunas de las verdades más sencillas de la filosofía fueron ya conocidas antes que la filosofía existiera; y encontramos, en forma más o menos rudimentaria y con más o menos graves alteraciones, las principales de esas verdades en todos los pueblos antiguos desde los tiempos más remotos. Pero no fué en las aulas de filosofía donde las aprendieron, sino por ese ejercicio espontáneo e instintivo de la razón, del cual resulta el sentido común y también y sobre todo de la Revelación primitiva.

La tradición primitiva.

3. — En la afirmación de una tradición primitiva, común a las diversas familias humanas y tan vieja como ellas, están de acuerdo las más serias investigaciones de los historiadores con los teólogos ([3]). Aun haciendo abstracción de todo dato positivo, es muy razonable el suponer que el primer hombre debió recibir de Dios la ciencia al mismo tiempo que la existencia, de modo que después haya podido continuar por la educación la obra de sus manos.

Pero esta ciencia, así como la religión primitiva con la que se confundía, ¿podía permanecer intacta en la humanidad? De un lado, verdades muy elevadas, trasmitidas de generación en generación; del otro, una inteligencia dominada por los sentidos y por la imaginación: el efecto de tal desproporción debía ser fatalmente una alteración progresiva de la tradición adámica, roída poco a poco por el olvido, manchada por los errores, invadida por la corrupción del politeísmo y de las más degradadas modalidades religiosas (animismo, totemismo, idolatría, magia, etc.). A pesar de estas alteraciones pudo esta primitiva tradición guardar en la humanidad, durante siglos, un tesoro de verdades esenciales. No pocas verdades filosóficas, relacionadas con los problemas más elevados que la razón haya podido resolver, formaban parte de este tesoro. Pero no siendo enseñadas sino por la tradición religiosa que corroboraba los datos instintivos del sentido común, no pasaron, por lo mismo, de un estado o módulo *prefilosófico.*

4. — No es extraño que los pueblos, en las épocas primitivas ([4]) de su historia, hayan ignorado la especulación

([3]) Cf. P. LEMMONIER, O. P. (según Schmidt). *La revelation primitive et les données actuelles de la Science.* Paris, Lecoffre, 1914.

([4]) *Primitivo,* relativamente a tal o cual rama particular del gran

filosófica. Aun ciertas civilizaciones se han despreocupado igualmente de ella: por ejemplo, los pueblos semitas y los egipcios. A pesar de la alta cultura científica de que dan prueba algunos de sus hombres, los egipcios y los caldeos no han tenido, que se sepa, en disciplinas filosóficas, sino ciertos conocimientos generales contenidos en sus religiones, y en cuanto a la divinidad, al alma humana y a su estado después de la muerte, los preceptos morales. Estos conocimientos, que en éstos como en los demás pueblos se los encuentra más puros cuanto más nos remontamos a los tiempos más antiguos, nunca los han sometido a la prueba y a las especulaciones de la razón; sino que los iban aceptando, como asimismo sus dogmas científicos, de boca de la tradición sagrada. La religión ocupa aquí el lugar de la filosofía; por ella poseen estos pueblos algunas verdades filosóficas, pero no tienen filosofía.

En los semitas en general, y en los egipcios no hay filosofía.

Los judíos se encuentran en esta materia en el mismo caso que los demás pueblos semitas. Desdeñosos de la humana sabiduría y de las obras de la pura razón, y con pocas disposiciones para ellas, no tuvieron filósofos, por lo menos hasta Filón que vivió en tiempo de Jesucristo; tuvieron, en cambio, los profetas y la ley de Dios.

Los judíos, pueblo elegido de la Revelación.

5. — Las grandes civilizaciones arias, por el contrario, dejan ver todas ellas, bajo formas desde luego muy variadas, un esfuerzo hacia la especulación racional y propiamente filosófica. Pero, salvo en Grecia (y muy parcialmente en la India), este esfuerzo fué impotente para constituir una disciplina científica autónoma, distinta de la

En los arios en general, es-

árbol humano, y en cuanto a nuestros medios de investigación histórica; pero no primitivo *absolutamente*, ya que antes de lo que llamamos estado primitivo de los pueblos queda un largo pasado humano todavía.

fuerzo hacia la filosofía, pero impotente para constituir una filosofía distinta de la religión.

religión. En estos pueblos no es la tradición religiosa la que ocupa el lugar de la filosofía; es más bien la filosofía, es decir, la sabiduría humana, la que penetra la religión, confundiéndose con ella. El sabio llena una función sagrada; no es jefe de una escuela filosófica, es el fundador de una secta religiosa, o aun de una religión.

a) LA FILOSOFÍA PERSA ([5]). Entre los persas, cuya religión primitiva, según la dan a conocer las inscripciones, era un monoteísmo bastante puro, Zoroastro, llamado también Zaratustra, funda el mazdeísmo (hacia el octavo o sexto siglo antes de Jesucristo?). Doctrina profunda que sistematiza y deforma ciertas grandes verdades recogidas de la tradición primitiva, esforzándose en profundizar racionalmente el gran problema que preocupa, desde el principio, a la razón humana: el problema del mal. No comprendiendo que Dios es el único principio supremo y que todo lo que existe, en la medida que posee el ser, viene de Dios a quien todo está sometido, y que el mal no es sino una privación, no un ser, y que no hay ninguna cosa creada que sea mala por naturaleza, Zoroastro llega al dualismo y enseña la existencia de dos principios coeternos e increados: el principio del bien (Ormuz) y el principio del mal (Ahrimán), que se distribuyen el imperio de las cosas, y cuya lucha a muerte constituye la historia del mundo. En la medida que Ahrimán se identifica con el ángel rebelde de la tradición primitiva, tiende el mazdeísmo a hacer del diablo un Dios luchando contra Dios mismo.

b) LA FILOSOFÍA EN LA INDIA. α) *El brahmanismo.* — Entre los pueblos de la India, cuya historia intelectual y religiosa es

([5]) Al tratar sumariamente de las religiones arias, hemos tenido, no solamente que aislar, por abstracción, en estas religiones, el elemento intelectual que interesa a la filosofía, sino también simplificar y esquematizar considerablemente doctrinas cuya complejidad inmensa y poco segura (sobre todo en el caso del brahmanismo y del budismo), cuya imprecisión e incoherencia, a veces, desconciertan al historiador. Además, las interpretaciones de nuestros eruditos sobre el pensamiento oriental no pasan muchas veces de la conjetura, y en muchos casos son inadecuadas en lo que concierne a la filosofía.

mucho más compleja (exponemos aquí la interpretación que nos parece más verosímil, ya que hoy no es posible todavía la certeza absoluta en estas materias), cuando la antigua religión —el vedismo primitivo— ([6]), se muestra incapaz de satisfacer las exigencias intelectuales y las necesidades sociales de una civilización más adelantada, se echa de ver, cosa curiosa, que las ideas filosóficas, nacidas principalmente de la especulación sobre el sacrificio y los ritos litúrgicos, pero elaboradas con un espíritu hostil a las antiguas tradiciones y al culto de los dioses, penetran en la casta sacerdotal que queda dominada e imbuída en ellas. Ésta, por mantener sus cargos ante las nuevas ideas, continúa los ritos de la religión, pero dirigidos a las fuerzas indeterminadas y ocultas del universo, y no a los antiguos dioses.

De ahí siguió, después de un período de confusión, el nacimiento de una nueva doctrina —*brahmanismo* (o *hinduísmo*)—, que en sí misma es una filosofía, una metafísica, una creación de la razón, pero que revestida, por decirlo así, de ornamentos sagrados, nace con el empuje y los atributos de una religión: se atribuye a los libros que la contienen *(Brahmanas* o *upanishads)* origen divino, y son los sacerdotes los que la enseñan. De modo que el brahmanismo podría llamarse una metafísica sagrada, hierática, divinizada; y el dominio de la casta sacerdotal entre los hindúes parece realizar, a su modo, desde el siglo VIII antes de nuestra era, el reinado social y espiritual del filósofo-sacerdote y de la ciencia-religión en que soñaron ciertos pensadores del siglo XIX.

Es cierto que la ciencia humana que estos últimos pretendían divinizar era la ciencia de los fenómenos, la "ciencia positiva", que no es una sabiduría, ni aun humana, y que es incapaz de introducir el orden en ninguna cosa, como lo declaraba tan justamente Augusto Comte. En cambio la cien-

([6]) Del nombre de los más antiguos libros sagrados de la India, llamados *Vedas* (ciencia). El Rig-Veda no parece remontarse más allá del siglo XII antes de J. C.

El vedismo primitivo aparece como una religión politeísta poco coherente y de tendencias vagamente panteístas.

cia humana divinizada por el brahmanismo es la ciencia de las realidades supremas, la metafísica, la sabiduría, propiamente hablando, del hombre. Metafísica vigorosa (a juzgar por los documentos cuya interpretación es todavía incierta), pero proveniente de una razón indisciplinada todavía, incapaz de *distinguir* y de escapar a las contradicciones internas, arrastrada por la ilusión de un conocimiento del Todo, más angélica que humana y echada a perder por su misma ambición.

Según esta metafísica, considerada al menos en sus tendencias fundamentales, el Principio del mundo, llamado Brahma (7) o Atman (8), es lo que constituye el principio íntimo de toda realidad; de donde lógicamente se sigue el *panteísmo* o confusión de Dios y de las cosas (9). ¿Cómo escapar del

(7) Del nombre de la fuerza oculta o sagrada que da eficacia a los ritos y penetra todas las cosas, que se consideraba anteriormente como la primera emanación del Dios supremo, y que hoy es para los brahmanes la única fuente del ser. El nombre masculino Brahma designa más bien al principio primordial como Dios, como Señor, mientras que el neutro Brahmán lo designa más bien como sustancia única e impersonal.

(8) Del nombre del principio de vida (ser trascendental con apariencias individuales), que se consideraba como principio anímico del hombre y del universo.

(9) La palabra *panteísmo* es relativamente reciente, introducida en el siglo XVIII por Toland en el vocabulario filosófico. Pero su significado es tan antiguo como los primeros errores filosóficos.

Para que una doctrina sea justamente calificada de panteísta, no es necesario que declare explícitamente que Dios y las cosas son uno (hay muy pocos panteístas que lleguen a ese extremo); basta con que sus afirmaciones sean inconciliables con la distinción absoluta entre Dios y las cosas.

Esta observación es particularmente importante en lo que concierne a las filosofías orientales, cuyo vicio común es el panteísmo. Proviene en ellas este error *del mismo modo de pensar* que emplean y que ante todo parece consistir en el uso de *conceptos analógicos* (que se realizan de diverso modo en seres diversos) *cual si existieran, tales como son pensados, fuera del espíritu;* como si por consiguiente hubiera seres que permanecieran *idénticos a sí mismos*, al mismo tiempo que, en distintos planos de lo real, *cambian de esencia.* Así es como Atman es a la vez el principio supremo del universo, superior a toda multiplicidad, y el principio constitutivo y distintivo de cada personalidad.

(Nota: Como los escolásticos, pero por diferentes motivos, los hin-

panteísmo? Este principio supremo, del cual está ausente la personalidad y el conocimiento, y al que no puede aplicarse atributo alguno, irreductible a ningún concepto por universal que sea, ni aún al concepto de ser, de modo que hay que llamarlo *No* o *No ser*, es la única realidad verdadera. Todo lo que es múltiple y limitado, todo lo que conocemos por nuestros sentidos, y aun lo que conocemos por nuestros conceptos, no existe como tal, es ilusión, pura apariencia: *idealismo*, o negación de la realidad propia del mundo y de las cosas. El hecho de que esta apariencia o ilusión exista, es un mal, es el mal mismo. La existencia de los seres individuales y de este inmenso Engaño, que se llama la naturaleza (Maya) y que nos tiene cautivos de lo múltiple y de lo variable, es esencialmente mala; es la fuente de todo dolor.

Así el problema del mal parece dominar toda la especulación de los metafísicos de la India, como la de los persas. Pero los últimos, inclinados más bien a la acción, contemplan el mal bajo el aspecto del pecado; y obsesionados por la distinción del bien y el mal moral, a base de la cual fundan la distinción metafísica de los seres, llegan lógicamente al dualismo. Los hindúes, en cambio, exclusivamente dados a la contemplación, encaran el mal bajo el aspecto del dolor, o más bien de la privación, en el sentido que los metafísicos dan a esta palabra ([10]), y desconcertados por el sen-

dúes distinguían la personalidad —que es para nosotros la subsistencia espiritual del alma—, de la individualidad material —que proviene de las disposiciones del cuerpo.)

Ese modo de manejar el pensamiento —que se encuentra más o menos acentuado en todas las doctrinas de tendencia teosófica—, permite escapar *en apariencia* al reproche del panteísmo, ya que, gracias a la contradicción fundamental que encierra, permite afirmar cosas esencialmente diversas entre términos que lógicamente deberían ser identificados. Pero precisamente porque tales afirmaciones no son posibles sino basadas en una contradicción sustancial, implica en realidad e inevitablemente el panteísmo.

([10]) Podríase decir a este respecto que el pensamiento hindú ofrece un ejemplo eminente de puro intelectualismo metafísico. Considerando las cosas únicamente con relación a la especulación intelectual y al orden universal, y no con relación a la rectitud de la voluntad huma-

timiento profundo de una gran verdad que no llegan a comprender (porque es muy cierto que vale más, para nosotros, no existir que existir separados de Dios; verdad que ellos interpretan en el sentido de que es mejor no existir que existir sin ser Dios), caen en un pesimismo, que, muy diferente del pesimismo romántico de Schopenhauer, aparece ante todo como el estéril renunciamiento de una inteligencia orgullosa que pretende bastarse a sí misma.

¿Qué es lo que la filosofía hindú enseña a sus secuaces? Les enseña a librarse del dolor y de la ilusión. Y para esto, a librarse de toda existencia individual. Los brahmanes profesaban la doctrina de la trasmigración de las almas o la *metempsicosis;* creían que las almas, a la muerte del organismo que anteriormente animaban, pasaban a otro, viviendo así sucesivamente en diferentes cuerpos de hombres, de animales o de plantas ([11]). El castigo de los malos y

na, y a ese orden particular que es el orden del hombre a su fin último, llega casi a olvidar la noción del bien y del mal *moral,* y la moral que enseña, consiste ante todo en una purificación orientada exclusivamente hacia un cierto ideal de conocimiento intelectual.

Análoga tendencia vuelve a encontrarse en todas las doctrinas que por su intelectualismo exagerado confunden el orden moral con el orden metafísico (confusión patente en la ética de Spinoza, por ejemplo), y que no comprendiendo que Dios no es solamente el *provisor universalis* de la creación, sino también el *provisor particularis* de la vida moral (cf. SANTO TOMÁS, *Sum. teol.* I, q. 103, a. 8, con el comentario de Cayetano), pretenden finalmente elevarse sobre la distinción del bien y del mal y negar la existencia del mal moral.

([11]) Tal es al menos la interpretación corriente de la metempsicosis. No es inverosímil que esta interpretación sea una traducción popular de una doctrina menos baja, según la cual todos los seres pasarían por una serie definida de estados o de ciclos de existencia, no debiendo cada ciclo ser recorrido sino una sola vez y en el cual la existencia terrestre no sería sino un estado particular entre todos los demás. La idea de *reencarnaciones* sucesivas no sería sino una deformación de esta teoría, que se habría degradado sobre todo al pasar al Occidente. Y hasta podríamos preguntarnos si, en un principio, los Pitagóricos y los Órficos no entendieron la trasmigración de las almas en sentido simbólico.

Podría ser también, por el contrario, que la teoría en cuestión fuera una interpretación sabia elaborada por los metafísicos hindúes sobre la base de una creencia popular en la trasmigración.

de los insensatos consiste, pues, en continuar sufriendo por tales reencarnaciones la miseria de la existencia individual. En cambio las almas de los sabios quedan libres de la trasmigración, son reabsorbidas en el Atman, escapando de los dolores del mundo al perder la existencia individual.

La moral brahmánica ([12]) enseña el modo de llegar a esta liberación, y el sabio la busca por medio de la contemplación ya en esta vida. Porque el brahmanismo no ignora que la beatitud comienza en esta vida por la contemplación. Pero así como se engaña acerca de la naturaleza de la beatitud, así también se equivoca sobre la naturaleza de la contemplación. La contemplación a la cual aspira no es en realidad sino una contemplación metafísica, o mejor, una *visión suprarracional* que tiende a realizar con las solas fuerzas de la inteligencia creada; sería el fruto de la inteligencia sola, al revés que la contemplación cristiana, fruto de la caridad sobrenatural y de la sabiduría infusa que con ella va unida. Su finalidad es la unión con Dios por el conocimiento, no por el amor. En lugar de admitir una acción que se desborde por su misma intensidad, se separa enteramente de la acción que esta filosofía abandona a las fuerzas interiores; de modo que exclusivamente por esta contemplación metafísica pretende el brahmanismo ponernos en contacto con nuestro último fin y nuestra bienaventuranza. Queriendo así atribuir a las fuerzas humanas las alturas que sólo la gracia puede conquistar, viene a caer en un seudomisticismo puramente intelectual (al revés de otras formas puramente afectivas del seudomisticismo), en el cual el sabio o el filósofo, esperando no solamente adherirse a Dios, sino confundirse con él, embriágase, no de Dios, sino de su propia aniquilación. De ahí (fuera de casos de auténtica vida espiritual que la gracia puede suscitar), tantas falsificaciones de la mística divina y todo un conjunto de ejercicios y de prácticas ascéticas, juntamente, en sus manifestaciones más degradadas (faquires), con

([12]) Véase la nota 10 y la nota 16.

esas extremosas y horribles mortificaciones que nos demuestran que la mortificación de la carne, cuando no va regulada por la razón y dictada por el amor, es tan engañosa como la voluptuosidad. *Naturalismo:* tal es el último carácter y el vicio capital del brahmanismo [13], como en general de todo misticismo filosófico, ya se funde en el brahmanismo, en el budismo, en el neoplatonismo o en el Islam.

6) *El budismo.* — A partir del siglo VI, nuevas escuelas hacen su aparición en la India: unas ortodoxas, heterodoxas otras. La principal de todas es la escuela de Sakia-Muni o Buda [14] (el iluminado, el sabio). El budismo, doctrina esencialmente negativa y disolvente —por lo demás orientada más a la acción que a la metafísica y a la especulación—, puede ser considerada como la corrupción y la desintegración de la filosofía brahmánica.

Reemplazando lo que es o lo existencial, por lo que pasa; negándose a afirmar la existencia o no existencia de una cosa, y no queriendo conocer sino una sucesión de realizaciones inestables sin ningún fundamento fijo ni principio absoluto; en otros términos, sustituyendo el ser por el *devenir* o el *fieri*, aparece, al mismo tiempo que Heráclito formulaba en Grecia la filosofía del devenir, como un perfecto sistema evolucionista. De modo que, al declarar como incognoscible la existencia de Dios, o la del yo sustancial, o la inmortalidad del alma, su verdadera tendencia es negar la existencia misma de Dios (ateísmo), y reemplazar toda sustancia por una corriente [15] o flujo real de fenómenos (fenomenismo) [16]: así la

(13) No queremos decir que el brahmanismo descienda a la adoración de la naturaleza sensible, ya que es lo cierto que tiende a elevarse sobre ella; entendemos aquí por la palabra naturalismo la pretensión de alcanzar la unión divina y la perfección sin el auxilio sobrenatural de la *gracia*.

(14) En realidad se llamaba Gautama. El nombre de Sakia-Muni significa asceta o solitario *(muni)* de la raza o clan de los Sakias. Buda vivió en la segunda mitad del siglo VI antes de J. C. Habría muerto hacia el año 477.

(15) Al menos por los primeros discípulos de Buda.

(16) "Todo es vacío, todo es insustancial", decía Buda.

metempsicosis consiste para el budismo en la continuidad de una cadena de pensamientos y de sentimientos (corriente de conciencia, se llamaría hoy), que pasa de un modo de existir a otro, en virtud de una especie de impulso hacia la vida, debido al deseo de existir; porque el deseo es la causa de la existencia, y "nosotros somos lo que hemos pensado".

Al mismo tiempo, la doctrina de la liberación del dolor, que campea en el budismo aun más que en el brahmanismo, cambia de aspecto y se agrava todavía. El mal no está solamente en poseer la existencia individual o personal: el mal está en el hecho de existir. Es un mal el existir y el deseo mismo de existir es la fuente de todos los dolores. El sabio debe, pues, destruir en sí toda aspiración natural a existir y a la felicidad o plenitud del ser; debe abandonar toda esperanza y extinguir todo deseo. Así llegará a un estado de vacío o indeterminación total llamado *Nirvana* (literalmente *desnudez*, metafóricamente "inmortalidad", "refrigerio", "la otra orilla . . ." —término nunca aclarado por Buda—), que lo librará del mal de la existencia y del yugo de la trasmigración, y que, siguiendo el desarrollo lógico de los principios budistas, debería ser mirado como la aniquilación del alma misma: porque el alma no es sino la cadena o la corriente de pensamientos y sentimientos que deben su existencia al deseo de ser; extinguir este deseo es, pues, extinguir el alma.

Hacia este nirvana dirige el budismo todos los ejercicios ascéticos que copia del brahmanismo, considerablemente mitigados, y todos los preceptos de su moral ([17]), ordenada, por consiguiente, no a Dios, sino a una especie de Nada mística, considerada como el fin último. Por lo demás, la moral budista tiene por origen y fin último, no a Dios, sino al hombre. Ataca el régimen de castas, que, exagerando las necesidades

([17]) Tomamos aquí la palabra *moral* en un sentido muy amplio (doctrina de las costumbres). Si se entendiera esta palabra en un sentido que implicase *obligación moral* (la cual no encuentra su último fundamento sino en la noción cristiana de Dios, creador y trascendente), sería preciso decir que el budismo, así como todas las doctrinas orientales, hindúes o chinas, no incluye la moral.

del orden social, crea entre los hombres a modo de diferencias de especie, pero lo ataca con miras a disolver todo orden social en un igualitarismo y en un individualismo absolutos; prescribe, en fin, la benevolencia universal hasta prohibir matar los animales e imponer el vegetarianismo obligatorio, la limosna, el perdón de las injurias, la no resistencia a los malos; pero todo esto no es por amor al prójimo, a quien estamos obligados a desear positivamente el bien (es decir, el ser), sino con el fin de huir del dolor, de extinguir toda suerte de actividad y todo esfuerzo en una especie de éxtasis humanitario. Nos hace comprender así el budismo que la dulzura y la compasión, cuando no van reguladas por la razón y dictadas por el amor, pueden deformar al hombre tanto como la violencia, porque son señales de cobardía y no de caridad.

Esta doctrina de la desesperación no es solamente una herejía con respecto al brahmanismo, sino un azote intelectual para la humanidad, por fundarse en la destrucción de la razón.

Asimismo contiene en sí la mayor parte de los grandes errores que atacan a la razón en los tiempos modernos. Si esta filosofía es tan elogiada en ciertos círculos europeos, quiere decir que los espíritus que pretenden deducir del humanitarismo una moral de blandura para un mundo sin Dios son ya virtualmente budistas.

γ) *Otras escuelas hindúes.* — Es el budismo una filosofía agnóstica y atea, pero a la vez usurpa las funciones sociales y rituales de una religión. Es a título de religión que se ha extendido entre tantos millares de hombres ([18]). En cambio, en algúnas de las escuelas inspiradas en el brahmanismo, escuelas que podríamos llamar ortodoxas, se echa de ver que se esfuerzan en buscar la distinción normal entre la filosofía y la religión.

([18]) Sin embargo, a medida que se ha extendido entre la humanidad ha cesado de ser ateo para caer en las más degradadas nociones acerca de la divinidad; de tal modo que el budismo vulgar, practicado en nuestros días en muchas regiones de Asia, donde ha adoptado las formas más variadas, no es sino un culto idolátrico que difiere totalmente del budismo filosófico.

Estos *darshanas* se presentan por lo demás, no tanto como sistemas distintos sino como aspectos complementarios de una sola y misma doctrina: la metafísica brahmánica. No hablemos del Vedanta, suprema expresión de esta metafísica y de la doctrina de la liberación; ni de la Mimansa, especie de ritual y tratado de las influencias invisibles de toda acción; ni del Sankhya, atribuído a Kapila (siglo v ó vi a. de C.?), que trata de la emanación de los seres y que parece profesar, como Platón, el dualismo psicológico, explicando el dolor por la unión de las almas con la materia; ni del Yoga, que enseña las prácticas que conducen a la contemplación, es decir a la pérdida total de la conciencia, y a la identificación con el Ser universal (Ishwara) por medio de un conocimiento supra-rracional. En cambio el darshana Vaisheshika, atribuído a Kanada (hacia el siglo iv a. de C.?), al esbozar una especie de cosmología y al pretender catalogar los seres en un cierto número de categorías: sustancia, cualidad, acción, universalidad, particularidad, relación; y al intentar explicar los cuatro elementos de la materia ponderable, tierra, aire, agua y fuego, por la unión de partículas indivisibles e indestructibles ("Atomos" (19), lenguaje filosófico); y el darshana Nyaya, fundado por Gotama, al ensayar la construcción de una teoría del razonamiento y de la demostración —es decir una Lógica—, por lo demás muy confusa e incompleta, aparecen ambos como intentos de una obra propia y únicamente filosófica. Sin embargo, ninguna cosa acabada se ha podido extraer de estos esbozos, y el pensamiento de los pueblos de la India nunca llegó a la formación de una disciplina racional autónoma.

c) La filosofía china. — Si por fin nos volvemos hacia el Extremo Oriente y hacia la antiquísima civilización chi-

(19) Kanada atribuye a estos átomos cualidades reales mediante las cuales se realiza su unión. Notemos que el brahmanismo, que rechaza el atomismo, admite cinco elementos (el quinto es el éter); el budismo, por el contrario, que se adhiere al atomismo, no admite sino cuatro elementos.

na ([20]), veremos que su primitiva religión, que parece haber sido bastante pura en sus principios ([21]), se corrompió y materializó profundamente a partir del siglo XII a. de C., hasta sustituir a Dios por el cielo ([22]) adorando al sol y a la luna, dar culto divino a las almas de los antepasados y a los espíritus, dejándose invadir por la magia y la brujería; debieron los sabios ponerse a trabajar rudamente para remediar una decadencia que hacia el siglo VI a. de C. amenazaba arruinarlo todo.

Se ha creído durante mucho tiempo que los sabios chinos no han sido sino moralistas que se ocuparon en reglamentar las acciones de los hombres, y carecieron totalmente de metafísica. Este juicio no es exacto sino en lo que a Confucio y a su escuela se refiere; parece inexacto en cuanto a Lao-Tseu, aunque conviene reservar el juicio sobre ciertas interpretaciones propuestas por algunos modernos secuaces del Taoísmo.

Según estos intérpretes, Lao-Tseu, nacido en el 604 a. de C., se inspira en una tradición cuyo más antiguo monumento es el *Yi-King*, libro que consiste esencialmente en sesenta y cuatro símbolos gráficos (exagramas o trigramas dobles) producidos según una serie de disposiciones mecánicas ([23]), que resultan de la combinación de signos más sencillos, y susceptibles de una multitud de interpretaciones (metafísica, lógica, matemática, moral, política, astronómica) que se correspon-

([20]) Cualquiera que sea la raza a la cual pertenecen los chinos, su historia tiene relaciones mucho más estrechas con la de los arios que con la de los semitas. Por esta razón tratamos de la filosofía de los chinos en esta sección.

([21]) Enseñaba la existencia de un solo Dios, Shang-Ti, personal, inteligente, distinto del mundo, sublime soberano de los pueblos; enseñaba también la inmaterialidad e inmortalidad del alma humana; y hasta ofrecía a las almas de los antepasados los mismos sacrificios e idénticos honores que a los buenos espíritus guardianes de los hombres.

([22]) Según todas las probabilidades, el cielo (Tien) no era antiguamente sino el sinónimo metafórico del Sublime Soberano (Shang-Ti).

([23]) Raimundo Lulio, en sus tentativas de álgebra ideográfica, procederá de análoga manera.

den analógicamente de un plan al otro. Parece que la metafísica del Yi-King se preocupa ante todo de este problema: ¿Cómo el Absoluto, que se basta a sí mismo, ha podido obrar y manifestarse al exterior? Admite, como respuesta, en el gran Principio o Perfección, dos aspectos diferentes: *Khien*, fuente inmóvil e incognoscible de toda actividad, y *Khuen*, actividad cognoscible, que manifiesta eternamente la perfección en una evolución en espiral y en una corriente de formas sin fin; pero estos dos aspectos se identifican en una sola y misma entidad; todas las cosas, después de haber pasado por todas las formas de la evolución (de la que el ciclo humano no es sino una de las espiras) deben volver a Khien. Esta metafísica debe, según esto, ser catalogada como una especie de *panteísmo* ([24]) *evolucionista* y es el fundamento del sistema de Lao-Tseu, (taoísmo), añadiéndole un cierto aire de esoterismo y de ascetismo ([25]). Por *Tao* (el camino), término y medio eterno de la evolución, pasan todas las cosas, para llegar por fin a la inacción suprema (nirvana chino, llamado *nibban)*, en la que se reintegran al no ser y se identifican con el principio de toda actividad. El sabio, imitador de Tao, se ha de alejar de todas las cosas, porque el Camino, que las ha producido a todas, en modo alguno participa de sus movimientos: "Habiendo construído esta casa, Tao no la habita." Desligado de las riquezas, de las pasiones, de la experiencia sensible, sabiendo que el mal no es sino apariencia, el sabio se levanta en la soledad, en el silencio, en la humildad (una humildad que nada tiene de la humildad cristiana, y que no es más que prudencia y desprecio por los demás hombres), hasta un estado de conocimiento perfecto donde nada obra ya, si no es por la inteligencia pura. La sabiduría hacia la cual

([24]) Véase la nota 9.

([25]) Añadamos que en el siglo XII de nuestra era, Tchoud-Hi, a quien se ha considerado, injustamente al parecer como un materialista, formuló, atribuyendo a la tradición de Lao-Tseu, una doctrina que ha llegado a ser en la enseñanza china una especie de filosofía oficial; en ella explica la constitución de los seres por una dualidad de principios *(li* y *ki)*, que no deja de recordar la dualidad de la forma y la materia de Aristóteles y de los Alejandrinos.

tiende el ascetismo taoísta, que hace uso del opio como la ascética búdica hace uso de la hipnosis, es para los hombres un principio de rebelión; por eso es preciso guardarla oculta para sí mismo y para un estrecho y bien cerrado círculo de discípulos ([26]).

En cuanto a Confucio (Khung-fu-tseu, 551-479 a. de C.) que, frente a Lao-Tseu representa en China la sabiduría práctica y del término medio, accesible a todos gracias a su enseñanza pública y a la actividad, conserva ciertamente muchas verdades de esta antigua sabiduría, pero prescinde de todos los principios fundamentales, encerrándose en una moral puramente humana, social, terrestre y aun rastrera. "El oportunismo, dice, es la nota distintiva del Sabio. Todo plan preconcebido, todo programa previsto de antemano es un mal, en todo hay que adoptar el término medio, caminar sin intención determinada, no adherirse a nada con pasión, no rechazar cosa alguna por antipatía, hacer lo que más convenga en cada momento, en cada circunstancia." El confucianismo, doctrina hecha para la multitud, ha terminado por caer en un puro materialismo. El taoísmo, que pretende dirigirse a los espíritus selectos y que si es exacta la interpretación anteriormente dada, constituye con el brahmanismo uno de los mayores esfuerzos que el hombre haya realizado para llegar, dada la ausencia de amor que parece caracterizar al primitivo pensamiento oriental, a una sabiduría exclusivamente intelectual en la que se deifica a sí mismo por la metafísica — el taoísmo ha conocido en China alternativas de triunfo y de desgracia; ha organizado, desde los primeros siglos de nuestra era, sociedades secretas en las que se ha refugiado definitivamente desde el siglo XVII, y en las que se ha convertido en un ocultismo filosófico y político de lo más pernicioso.

d) Vemos, a través de esta breve reseña histórica, cuánta importancia tienen en la vida los filósofos y la sabiduría

([26]) "Vaciad las cabezas y llenad los estómagos, aconseja Lao-Tseu a los hombres de estado, debilitad los espíritus y fortificad los huesos. Instruir al pueblo es arruinar al Estado."

humana. Para todos los pueblos colocados al borde de las tinieblas, privados de la enseñanza divina de la verdad, no había otro recurso, cuando las religiones más o menos corrompidas, separadas de la tradición primitiva llegaron a ser impotentes para satisfacer las necesidades del alma y de la sociedad, que la sabiduría que proporciona la razón humana; sabiduría que en las civilizaciones de que acabamos de hablar, lejos de distinguirse de la religión, se alzaba con los dominios de ésta, y pretendía poseer medios para llevar a los hombres a su último fin; de tal modo que en la India se realiza con gran éxito, por el brahmanismo, esta divinización de la metafísica que amenazó al mundo grecolatino en tiempo del emperador neoplatónico Juliano el Apóstata; y esta confusión de un sistema humano con la religión ha sido intentada en el siglo XIX por la filosofía nacida de Kant (modernismo); como si la maniobra que tuvo pleno éxito con el vedismo, dominándolo, hubiera podido triunfar igualmente sobre la Religión de Jesucristo.

Vemos asimismo cómo esta sabiduría humana ha fracasado en todas partes, y cómo, aun antes que la filosofía se constituyera en ciencia autónoma, la mayor parte de los grandes errores filosóficos habían sido formulados ya. Primeramente fueron los problemas más elevados los que se alzaron como montañas ante el entendimiento humano: problema del mal, problema del ser, problema del *devenir* o *fieri* y de la evolución existencial de las cosas. ¿Cómo extrañarse de que este humano pensamiento, que corre el riesgo de caer en el error en cuanto se eleva sobre las verdades más rudimentarias del sentido común, pensamiento todavía mal afianzado e indisciplinado, y por lo mismo más ambicioso y petulante, haya dado traspiés desde el principio e inaugurado la alta especulación por el dualismo de Zoroastro, por el pesimismo hindú, el panteísmo e idealismo de los brahmanes, el evolucionismo ateo de Buda, o la sabiduría ilusoria de Lao-Tseu? ¿O, al contrario, que no se haya humillado sino para caer en el positivismo moral de Confucio, abdicando toda grandeza y elevación y renunciando a su misma razón de ser? No nos extrañemos

tampoco si más tarde, cuando ya la filosofía está formada, nos encontramos con idénticos errores. El error, en cualquier época en que se produzca, como proviene de un desfallecimiento de la razón, es como un retorno a los primeros tropiezos de la misma razón, y ésta se delata, por ese hecho, regresiva por naturaleza.

Pero lo que hay que notar aquí, y lo que nos enseña demasiado bien esta especie de prehistoria de la filosofía, es que estos grandes errores no constituyen vanas amenazas que se puedan pasar por alto sin darles importancia; porque en cualquier momento pueden abrirse campo, para desdicha de las civilizaciones desventuradas que por ellos se verían condenadas a la esterilidad. La verdad (en cuanto nos levantamos sobre los datos rudimentarios del sentido común), la verdad no nos es, como acaso pudieran creerlo los afortunados que han nacido en un ambiente impregnado de ella, regalada a la manera de un don de la naturaleza. Por el contrario es difícil de ser alcanzada, difícil de ser conservada; es una gran suerte poderla poseer sin mezcla de error y en el conjunto vario de sus aspectos complementarios. ¡Qué justo es por consiguiente, agradecer el beneficio de la enseñanza revelada que nos da, desde lo alto, al mismo tiempo que el conocimiento de la verdad sobrenatural, inaccesible a la razón, la posesión firme y fácil a la vez de los elementos esenciales de esta misma verdad de orden natural, que, en sí misma, es accesible a nuestra razón, y de la que nuestra memoria tan fácilmente se olvida! Y ¡cuánto debemos estimar al mismo tiempo la labor de los hombres que aquí abajo, con el esfuerzo de su razón y sin el recurso de la revelación, han conseguido fundar los principios y asentar los fundamentos inmutables de esta misma verdad de orden natural, y crear una *sabiduría humana* verdadera y progresiva (la filosofía), que puesta en contacto y sobrenaturalizada por la verdad descendida del cielo, entraría un día a formar parte de una sabiduría superior (la teología), *sabiduría humana divinizada por la gracia*, sabiduría por excelencia! ¡Cuán preciosa debe ser a nuestros ojos la herencia sagrada de la sabiduría helénica!

6. — Grecia es el único pueblo del mundo antiguo donde la sabiduría humana haya encontrado su camino y donde, por efecto de un feliz equilibrio de las facultades del alma, y de un largo esfuerzo por conquistar la medida y la disciplina del espíritu, la razón humana haya llegado a la edad de la fuerza y de la madurez. De modo que el pequeño pueblo griego parece por este motivo, entre los grandes imperios de Oriente, como un hombre entre gigantes aniñados; y se puede decir de él que es a la razón y al verbo del hombre, lo que el pueblo judío es a la revelación y a la palabra de Dios.

Los griegos, pueblo elegido de la razón.

Sólo en Grecia llega la filosofía a poseer existencia autónoma, distinguiéndose explícitamente de la religión. Así, al menos en la época más pura y más gloriosa del espíritu helénico, ella misma reconoció sus límites y se asignó un campo de actividades limitado —investigación científica de las verdades puramente racionales—, mientras que la religión griega, muy degradada ya en tiempo de Homero, cada día resultaba más incapaz de satisfacer las necesidades de la inteligencia y se corrompía más y más.

Cuando los griegos, abusando con orgullo de la filosofía y de la razón, quieran limitar y encerrar las cosas divinas en el ámbito estrecho de su sabiduría, y "se disipen en sus pensamientos", merecerán el anatema lanzado por San Pablo contra la sabiduría de este mundo, *quæ est stultitia apud Deum.* A pesar de estas desviaciones, la filosofía, nacida de su espíritu, queda libre de esa corrupción, ya que su único objeto es la verdad.

Sección II

LA FILOSOFÍA PROPIAMENTE DICHA

7. Los sabios. — Los primeros pensadores de Grecia son los *poetas*, intérpretes de las tradiciones religiosas. Creadores de mitos, como Hesíodo u Homero, profetas a veces, como Epiménides de Cnosa que libró a Atenas de la peste levantando allí altares sin dedicarlos a ninguno de sus dioses, no interesan a la historia de la filosofía propiamente dicha. La filosofía griega, según Aristóteles, no comienza sino con Tales de Mileto, uno de los sabios o gnómicos, que vivieron en el siglo VII y VI antes de nuestra era.

La filosofía *sentenciosa* o *gnómica* no es, propiamente hablando, una filosofía.

Estos sabios, siete según la tradición, y de los que los antiguos nos dan diversas listas, se propusieron antes que nada enderezar las costumbres de sus conciudadanos; sus sentencias, de las que Platón nos trasmite algunas en el *Protágoras*, se limitan a enunciar las lecciones prácticas que la experiencia de la vida les dictaba; eran hombres de acción, legisladores o moralistas; eran hombres prudentes, pero no propiamente filósofos. Sólo Tales abordó entre ellos los estudios especulativos. Geómetra y astrónomo, Tales demostró que todos los ángulos inscritos en un semicírculo son rectos, y habría predicho —gracias sin duda a los conocimientos que tenía de la ciencia babilónica—, el eclipse total de sol del 28 de mayo del año 585.

Los filósofos que vienen después de él son todavía en su mayor parte hombres públicos que se apasionan por la vida de la ciudad; pero esta actividad práctica no les impidió poseer desde el principio conciencia clara de la verdadera naturaleza de su sabiduría. En todo caso, salvo en ciertas personalidades excepcionales, tales como Empédocles el taumaturgo, o Pitágoras, fundador de una secta

religiosa, la filosofía griega se distingue inmediatamente de la religión; se forma incluso criticando y combatiendo la mitología popular, y aparece como hija de la sola razón.

La fase de desarrollo ascendente de esta filosofía, desde. Tales hasta Aristóteles, es la única que nos interesa aquí, porque en este período es cuando la filosofía, con un alcance humano absolutamente universal, queda constituída en forma definitiva. Abarca alrededor de tres siglos y se la puede dividir en tres grandes períodos: período de elaboración (los filósofos presocráticos), período de crisis (los sofistas y Sócrates), período de madurez (Platón y Aristóteles).

A. - Los filósofos presocráticos

§ 1. — *Los Jónicos*

8. Tales y sus sucesores. — Aquí se presenta ya la razón humana investigando, con su propio esfuerzo, los principios y las causas de las cosas. Lo primero que a la razón humana llama la atención es lo que ve y palpa; lo que conoce por los sentidos. Y lo primero que investiga, cuando quiere explicar una cosa cualquiera, es la materia de que esa cosa está compuesta. Así los primeros pensadores de Grecia no consideran en las cosas sino su materialidad, su exterior, lo que más tarde llamaremos *causa material*, y que ellos cándidamente consideran suficiente para explicarlo todo. En segundo lugar, siendo el cambio o mutación el fenómeno más general y el más importante que nos presenta la naturaleza, y sobre todo el cambio mediante el cual un cuerpo se convierte en otro (así el pan se hace carne; la madera, fuego; etc.), llegan a comprender que la materia primaria de que están hechos los cuerpos debe ser la misma para todos, por rea-

Los *Físicos* o Filósofos de la Naturaleza sensible (escuela de Jo-

nia principalmente) quieren explicarlo todo por algún principio material.

lizarse en ella todas las trasformaciones de los cuerpos. Pero como todavía no alcanzan a entender sino lo que se palpa y se ve, imaginan que es esta materia uno de los seres que caen bajo nuestros sentidos.

De ahí que Tales, por ejemplo (624-546) inspirándose en los antiguos mitos que hacían provenir todas las cosas de las aguas primitivas, y fijándose además en que las plantas y los animales "se nutren de humedad" y que todo germen viviente es húmedo, declarará que el *agua* es la sustancia única y que permanece idéntica bajo todas las transformaciones de los cuerpos. Para Anaximeno (588-524) es el *aire* el que desempeña este papel; para Heráclito (540-475?) es el *fuego;* para Anaximandro (610-547) el *infinito* (en el sentido de lo Indeterminado, ἄπειρον), mezcla de todos los contrarios. Agua, Aire, Fuego, Infinito, son considerados como seres activos, vivos, animados, capaces, por una fuerza interior propia, de una fecundidad multiforme e ilimitada. Todo está lleno de dioses, πάντα πλήρη θεῶν, [27] decía Tales en este sentido. Por esta tan primitiva escuela de Jonia —llamada hilozóica, por haber atribuído la vida (ζωή) a la materia (ὕλη)—, podemos comprender que se ha de considerar como lo más rudimentario en filosofía, doctrinas tales como el monismo materialista, que enseña la existencia de una sola sustancia material, y el evolucionismo, que pretende explicar todos los seres por el desarrollo histórico y el desenvolvimiento o evolución de seres preexistentes.

El evolucionismo, que la filosofía alemana por un lado, y por otro Spencer y Darwin, han hecho tan célebre en el siglo XIX, fué ya defendido en Grecia por los *Físicos* de los siglos VI y V a. de C. [28]. Anaximandro en particular enseñaba

[27] ARISTÓTELES, *de Anima,* I, 5, 411 a 7.

[28] En la India, hacia la misma época, formulaba el budismo, lo hemos visto ya, la religión del evolucionismo.

la evolución eterna de los mundos "que se levantan y vuelven a acostarse después de largos períodos"; para este filósofo los animales nacieron del fango del mar, envueltos al principio en una especie de caparazón, de una corteza espinosa de la que se despojaron al llegar a la tierra firme ([29]), y el hombre proviene de animales de especie diferente ([30]), habiéndose formado originariamente dentro de un pez donde se desarrolló y del cual fué lanzado, una vez que creció lo suficiente como para bastarse a sí mismo ([31]).

Más tarde Empédocles de Agrigento (493-433?) cuyas concepciones son, en otros puntos, superiores a las de los Jónicos ([32]), explicaba el origen de los seres vivos por la producción separada de órganos y de miembros: cabeza, ojos, brazos, etc., que se reunieron en toda clase de combinaciones debidas al azar, de las que sólo han persistido las aptas para la vida. (Cf. el principio darwinista de la "persistencia del más apto".)

Nótese que antes de Demócrito, Anaximandro y Empédocles buscaron también, como lo hará el evolucionismo seudocientífico moderno, el modo de explicar todas las cosas *mecánicamente*, es decir por la simple agregación de elementos materiales producida por el movimiento local.

9. Heráclito, Demócrito, Anaxágoras. — Con los *Físicos*, así llamados por Aristóteles, o filósofos de la naturaleza sensible, se relacionan tres grandes pensadores: Heráclito, Demócrito, Anaxágoras.

([29]) *Plac. philos.*, V, 19, 1. Dox. 430, 15.
([30]) Ps. Plut. *Strom.* fr. 2. Dox. 579, 17.
([31]) Plut., *Symp.* Quaest. VIII, 579, 17.
([32]) Empédocles admite, en vez de una sustancia corporal única, cuatro elementos específicamente distintos —los cuatro elementos clásicos de la química antigua: tierra, agua, aire, fuego. Y sobre todo pretende dar a la evolución de las cosas una causa eficiente (que consiste para él en las dos grandes fuerzas motrices del Amor y del Odio)—. Empédocles fué mago, médico, poeta, orador, hombre de estado, tanto como filósofo. Aristóteles le atribuye la fundación de la retórica.

1) Heráclito de Éfeso ([33]), genio altivo y solitario, menospreciador de la multitud y de la religión del vulgo, lleva heroicamente hasta sus primeros principios metafísicos el pensamiento de los filósofos de Jonia, y fija de una vez para siempre uno de los extremos del esfuerzo especulativo y del error. Una de las realidades percibidas en los seres, se ha apoderado de él con tanta fuerza, que lo hace esclavo suyo para siempre. Esta realidad es el cambio, el *fieri* o *devenir*. Observa que las cosas se trasforman de tantas maneras, que proclama que todo es cambio. Πάντα ῥεῖ, todo pasa o corre; y los hombres son locos al descansar en la seguridad de su falsa felicidad: "Todos los nacidos quieren vivir para morir un día y reposar, y dejan sus hijos en la tierra para que éstos mueran a su vez." No tocamos dos veces la misma cosa; no nos bañamos dos veces en el mismo río. En el momento que llevamos la mano a una cosa, ésta ha dejado ya de ser lo que era. Lo que existe, cambia, por el hecho de ser.

Heráclito es el filósofo del Devenir puro.

Es decir, que no existe ningún ser estable o permanente, que sufra el cambio permaneciendo idéntico a sí mismo, como una bola de marfil que permanece bola de marfil, a la vez que se mueve. Por lo tanto *lo que es* (la cosa que cambia), a la vez *no es* (puesto que nada se libra de la mutación): "Nosotros descendemos al mismo río y no descendemos; existimos y no existimos." Decididamente afirma también que los contrarios se confunden: "El agua del mar es la más pura y la más inmunda . . .; el bien y el mal son una misma cosa." "Es imposible, escribirá acerca de esta cuestión Aristóteles en un texto célebre, que alguien conciba jamás que una misma cosa exista y no exista a la vez. Heráclito opina de otro modo, se-

([33]) La fecha del nacimiento y muerte de Heráclito no es conocida con certeza. Estaba en la plenitud de su vida hacia el año 500 antes de C.

gún algunos; pero no se puede afirmar que uno cree todo lo que escribe. La causa de las opiniones de estos filósofos, es el no haber admitido como seres sino las cosas sensibles; y como veían que la naturaleza sensible está en movimiento perpetuo, algunos, como Cratilo ([34]), han pensado que era preciso no decir nada: él se contentaba con mover el dedo ([35])." Escepticismo, que es consecuencia necesaria de la metafísica de la movilidad absoluta profesada por Heráclito, aunque él haya creído personalmente en la verdad: "Si vosotros no esperáis lo inesperado, decía, nunca alcanzaréis la verdad, que es difícil de discernir y apenas accesible."

De modo que Heráclito es el filósofo de la evolución y del absoluto devenir. Por consiguiente, todas las cosas son a sus ojos diferenciaciones —producidas por la discordia o la guerra (Πόλεμος πατὴρ πάντων)—, de un solo principio en movimiento, que él se imagina bajo la forma de fuego, de un fuego etéreo, viviente y divino. Por ahí se ve claramente, y desde los orígenes, que toda filosofía de la mutación o devenir, cae luego en el monismo ([36]) y en el panteísmo. "El afirmar que todos los seres son uno, escribe Aristóteles ([37]), no es sino repetir la opinión de Heráclito. Y en ese caso todo se confunde; el bien y el mal son la misma cosa, el hombre y el caballo son idénticos. Pero esto ya no es afirmar que los seres son una sola cosa, sino afirmar que no son nada."

2) Nacido algunos años después de la muerte de Heráclito, Demócrito de Abdera (470-361?), espíritu mucho menos profundo y que busca las ideas fáciles, pretende

([34]) Uno de los más célebres discípulos de Heráclito, Cratilo, fué el primer maestro de Platón. (Aristót., *Met.* I, 6.)

([35]) *Metaf.*, IV, 5, 1010 a 13.

([36]) Doctrina que reduce todas las cosas a un solo ser. El Panteísmo confunde el mundo con Dios.

([37]) *Fís.*, I. 2, 185, b. 19.

encontrar en el correr de los fenómenos sensibles algo fijo y estable, pero este elemento lo pide a la imaginación, no a la inteligencia. La única realidad que Demócrito acepta es algo que, si bien superior a las percepciones de los sentidos externos, cae sin embargo bajo el dominio de la imaginación: se trata de la *cantidad geométrica pura*, como tal, sin cualidades (sin color, sin olor, sin sabor, etc.) y que no contiene sino la extensión en las tres dimensiones del espacio. Todo deberá, a su modo de ver, explicarse por el *lleno*, que confunde con el ser, y por el *vacío*, que confunde con el no ser. El lleno está dividido en porciones de extensión, indivisibles ("átomos"), separadas por el vacío y en perpetuo movimiento; y que no difieren entre sí sino por la forma ([38]), el orden ([39]), y la situación ([40]); y atribuye a la ciega necesidad de la casualidad el orden del universo, así como la estructura de cada ser. Demócrito ([41]) es, pues, en Grecia, en la época misma de Sócrates, el fundador del *atomismo*, y en general de la filosofía llamada mecanicista, que erige la geometría en metafísica, reduce todas las cosas a la extensión y al movimiento, y pretende explicar por un revuelto de circunstancias fortuitas la organización de los seres. Así se *explicaría* el Par-

([38]) Como A difiere de N, por ejemplo.

([39]) Como AN difiere de NA.

([40]) Como N difiere de sí misma colocada en otra postura: Z.

([41]) Con su maestro Leucipo. Leucipo y Demócrito, ¿fueron influídos por el filósofo indio Kanada? Se puede creer mejor en una coincidencia debida a idénticas preocupaciones intelectuales (sobre todo si es cierto que Kanada, cuya cronología no es segura, es contemporáneo de Demócrito o posterior a él).

En general, no parece que el pensamiento oriental haya influído en el pensamiento griego como para poder decir que fuera su maestro, ni para inspirarle tal o cual sistema en particular. Que por el contrario haya influído en los griegos, moviéndolos al estudio y proporcionándoles materiales intelectuales (que sólo ellos llegaron a tratar científicamente), es cosa clara por el hecho de que la filosofía griega nació en las regiones del mundo helénico en contacto con el Oriente.

tenón o las tragedias de Racine, diciendo que bastó lanzar piedras sobre piedras durante un indefinido número de años, o mezclar al azar unos cuantos millares de caracteres de imprenta.

3) Anaxágoras de Clezomene (500-428) había llegado a su madurez cuando nacía Demócrito, y cuando Heráclito acababa de morir; fué el amigo de Pericles y orientó la filosofía griega hacia una luz superior; endereza, más bien que continúa, la filosofía jónica, con la ayuda de conceptos mal elaborados o que emplea mal.

Nota por una parte que el principio material de que están constituídos todos los cuerpos y que los jónicos confundían con tal o cual elemento determinado, debe contener en cierto modo, en sí, toda la diversidad de seres que de él se han de ir formando: si todo no estuviera en todo, nada podría provenir de nada ([42]). Y cree, por consiguiente, que ese principio consiste en una mezcla infinita de todas las naturalezas y de todas las cualidades, de modo que cada partícula corpórea contiene en sí elementos ("omeomerias") de todos los demás (por ejemplo, cada partícula de pan que comemos, contiene en sí elementos invisibles de hueso, de sangre, de carne, etc. y de los demás seres, que se encuentran todos, cambiadas sólo sus proporciones, en cada partícula de hueso, de sangre, de carne, etc.); concepto extraño y sin valor, pero que anuncia a su modo la gran idea aristotélica de la *materia prima*, que es nada "en acto" y que lo es todo "en potencia".

Por otra parte, y esto es su principal mérito, comprende que el principio material de que están hechas las cosas no basta para explicarlas. Es preciso además conocer el principio que las produjo (causa eficiente o causa motriz) y

([42]) Cf. ARIS., *Fís.*, I, 4, 187 a 26. SIMPLICIUS, *Fís.*, 155, 23.

el fin por el cual esta causa agente obró (causa final). Para dar razón de por qué Sócrates está sentado en la prisión, ¿bastará, como dirá Platón, decir que tiene huesos, articulaciones y músculos dispuestos de tal o cual modo? Es preciso explicar *quién* hace que estos músculos y huesos estén así dispuestos, y *por qué*, con qué finalidad están así.

Anaxágoras, por el hecho de haber reconocido además de los elementos materiales del mundo, la existencia necesaria de una inteligencia separada (νοῦς), ordenadora de los seres, es el único, al decir de Aristóteles, que haya sabido "guardar la sobriedad" entre todos los demás filósofos de su tiempo, a quienes el vino de las apariencias sensibles ha trastornado la cabeza y "hablan sin tino" ([43]).

§ 2. — *Los itálicos*

10. — Al lado de la filosofía jónica, los siglos VI y V contemplaron en el mundo griego dos grandes corrientes filosóficas: la pitagórica y la eleática.

Pitágoras de Samos (572-500, o según otros, 582-497), fundador de una sociedad filosófica, religiosa y política, que ejerció el poder en algunas ciudades de la Magna Grecia (Italia meridional) y fué más tarde dispersada por la violencia ([44]), comprendió que existen realidades más altas que aquellas que son objeto de los sentidos. La ciencia de los números fué la que le reveló estas realidades invisibles, cuyo orden inmutable domina y dirige el curso de los acontecimientos; y ya no conoce en adelante más que los números. No dice solamente que existe en los se-

([43]) *Metaf.*, I, 3, 984, b 18.

([44]) En esta sociedad se practicaba una obediencia absoluta aun en las cuestiones intelectuales. En la sociedad pitagórica, y no en las escuelas del medioevo cristiano, es donde todos se inclinaban ante el *Magister dixit*, αὐτὸς ἔφα.

res y en el mundo un principio oculto de medida y de armonía; enseña además que los números —por los que esta armonía se manifiesta a nuestros sentidos—, son la única realidad verdadera: y lo concibe como la esencia misma de las cosas. No solamente estaba Pitágoras iniciado en las grandes especulaciones de la astronomía oriental, sino que él mismo, mediante el descubrimiento fundamental de la relación de la altura de los sonidos con la longitud de las cuerdas que vibran, sometió a la invariabilidad de una ley numérica un fenómeno tan fugitivo como el sonido. Representémonos la admiración con que debió entrever, detrás del flujo de las apariencias sensibles, estas proporciones inteligibles, inmóviles e inmateriales que explican al matemático las regularidades que dondequiera podemos comprobar. Reflexionemos por otra parte en el misterioso valor simbólico de los números, atestiguado por las sagradas tradiciones de la humanidad y por los filósofos más positivos (desde Aristóteles que rendirá homenaje a la santidad del número 3, hasta Augusto Comte que construirá toda una mitología de los números primos); y comprenderemos cómo el pensamiento de Pitágoras y de sus discípulos pudo deslizarse, tan naturalmente, del *signo* a la *causa*, y hacer del símbolo un principio de realidad.

Consecuencia: los principios de los números son los principios de todo lo que existe; de la oposición entre lo determinado y lo indeterminado (infinito) derivan todas las contradicciones fundamentales —ante todo, par e impar, elementos del número; después lo uno y lo múltiple, derecha e izquierda, macho y hembra, reposo y movimiento, recto y curvo, luz y tinieblas, bien y mal, cuadrado y cuadrilátero de lados desiguales— que ordenan la naturaleza y la actividad de las cosas; toda esencia tiene su número, y toda esencia es un número (el número 4, por ejemplo, no es solamente figura, sino que es lo

constitutivo de la justicia; el número 3, de la santidad; el 7, del tiempo; el 8, de la armonía; el 5, de la unión de los sexos; el 10, de la perfección); a los números, que por sí mismos no están ni aquí ni allá, déseles una *posición*, y tendréis los cuerpos. Y así toda especulación sobre el origen o la naturaleza de las cosas se diluye en una especulación acerca de la génesis de los números y de sus propiedades.

Así Pitágoras y su escuela, a quienes las matemáticas, la música y la astronomía deben tanto, no llegan a la verdadera noción de filosofía primera o metafísica; colocados en un grado de abstracción superior al de los jónicos, no confunden, como lo hicieron éstos, la metafísica con la física, mas la confunden con la ciencia del número (a la que atribuyen interpretaciones cualitativas) y quedan por lo mismo, a pesar de sus esfuerzos hacia el puro inteligible, sin desprenderse de la imaginación. Aunque ven por otro lado que las cosas son reguladas intrínsecamente por principios inmateriales más reales y más verdaderos que lo que se palpa y se ve, no consiguen todavía concebir la idea de *causa formal*, que sólo Aristóteles hará resaltar debidamente.

A Pitágoras se debe, ya lo hemos recordado anteriormente, la palabra *filosofía*. Se ve por un pasaje de Diógenes Laercio (VIII, 8) que hacía consistir la dignidad de la ciencia en su carácter puramente especulativo y desinteresado; punto sobre el cual Aristóteles al principio de su metafísica, tanto ha de insistir. "Esta vida, decía, puede ser comparada a las solemnidades de los juegos públicos, donde se reúnen diversas clases de personas, unas para disputarse la gloria y las coronas, otras para comerciar, y otras, más nobles, solamente para gozar del espectáculo. Del mismo modo, en la vida, unos trabajan por la gloria, otros por el interés, y un pequeño número por la sola verdad: éstos son los filósofos..."

Pitágoras parece haber profesado la unidad de Dios, como un espíritu presente a todas las cosas y del cual procederían nuestras almas; él fué el primero que dió al conjunto de los seres el nombre de *cosmos* (κόσμος) que, como *mundus*, encierra la idea de belleza y de armonía.

La más célebre, y la más ridiculizada, de sus doctrinas es la de la trasmigración de las almas o metempsicosis, que él recibió probablemente, no de Egipto, como lo indica Herodoto, sino más bien del hinduísmo (a través de Persia) ([45]), y en la cual el orfismo y el pitagorismo, en Grecia, convinieron desde el principio. "Pasando un día cerca de un perrito que alguien apaleaba, escribe de él el viejo Xenófanes en una cuarteta satírica, se lamentó de la desgracia del animal y gritó compasivo: Detente, no lo golpees, es el alma de uno de mis amigos; lo conozco en la voz."

Los pitagóricos creyeron también que el ciclo de períodos cósmicos debía traer, después de largos intervalos, el retorno de todas las cosas, idénticamente reproducidas hasta en sus menores detalles. "Según los pitagóricos, decía Eudemo a sus discípulos, día vendrá en que todos los que estamos aquí reunidos, exactamente los mismos, volveremos a estarlo de nuevo; vosotros ahí enfrente escuchándome, yo aquí disertando delante de vosotros, como lo hago ahora mismo, con el punterito en la mano..." ([46]).

La astronomía es una de las ciencias que recibieron de la escuela pitagórica mayor desarrollo. Filolaos, que hacía girar a la tierra, al sol y a todos los astros alrededor de un mis-

([45]) Como lo hace notar Gomperz, "los griegos asiáticos y una parte de la nación hindú obedecían ya antes de que Pitágoras abandonase su patria jónica al mismo amo, al fundador del imperio persa, Ciro". (*Les penseurs de la Grèce*, I, V.)

Más generalmente parece que ciertas concepciones y ciertas maneras de pensar propias del Oriente pasaron de la escuela pitagórica, primero a Grecia, transmitiéndose del pitagorismo al platonismo y al neoplatonismo, y de ahí, agrandadas por nuevos aportes, a la gnosis y a la corriente más o menos oculta de las metafísicas heterodoxas. — V. n. 11.

([46]) Simplicius, *Fís.*, 732, 30 D. — Nietzsche, a quien el pensamiento del "retorno eterno de las cosas" obsesionaba y desesperaba, copió esta idea de la filosofía griega.

terioso centro del mundo ocupado por el fuego, puede ser considerado como el precursor de Copérnico. Pero también en esta cuestión delatan los pitagóricos, de la manera más típica, las fallas de un espíritu exclusivamente matemático: "Viviendo y moviéndose en la ciencia de los números, escribe Aristóteles ([47]), reunieron y coordinaron todas las concordancias que les fué posible comprobar, entre los números y las armonías de una parte, y entre los fenómenos celestes y el conjunto del universo de la otra. Y si en algún lugar aparecía una laguna, hacían uso de una suave violencia para que todo fuera perfectamente de acuerdo con sus teorías. Como por ejemplo, la década era para ellos la perfección y encerraba en sí toda la naturaleza de los números, sostenían que los planetas eran diez; pero como en realidad no aparecen sino nueve, inventaron la Antitierra para hacer el décimo...", "no considerando los fenómenos para luego buscar sus causas y según ellas formular sus teorías, sino acomodando los fenómenos a sus teorías y opiniones preconcebidas y pretendiendo ayudar a Dios a construir el mundo".

§ 3. — *Los eleáticos.*

11. — A la escuela de Elea corresponde, no precisamente el haber fundado la metafísica, pues no supo mantenerse en la verdad, pero sí al menos el haber elevado el pensamiento griego hasta el nivel propio de la metafísica, y hasta el grado de abstracción que exige esta ciencia. El más antiguo de los eleáticos es Xenófanes, rapsoda vagabundo, nacido hacia el año 570 en Colofón, desde donde se dirigió a Elea, en la Italia meridional, empujado sin duda por las invasiones persas.

Xenófanes se burlaba de la mitología de los poetas y de las opiniones del vulgo. "Nuestra sabiduría, decía, burlándose de los honores tributados a los atletas, vale algo más que la

([47]) *Met.*, I, 5, 986 a. — *De Cœlo*, II, 13, 293 a.

fuerza de los hombres y de los caballos..." Profesaba la unidad absoluta de Dios, pero confundía a Dios con las cosas, al decir en sentido panteísta que Dios es *uno y todo*, ἓν καὶ πᾶν.

Pero el filósofo más profundo, el verdadero fundador de esta escuela es su discípulo Parménides de Elea (nacido en el año 540), el gran Parménides, como le llama Platón. Elevándose sobre el mundo de las apariencias sensibles, y aun sobre el de las esencias matemáticas y de los números, llega hasta aquello que en las cosas constituye pura y propiamente el objeto de la inteligencia. ¿No es cierto que lo primero que la inteligencia ve en todas las cosas, es que éstas existen, es decir, el ser? La idea de ser, así destacada, se impone a Parménides con tal fuerza que llega a cegarlo. Como Heráclito, por la misma época, queda cautivo del cambio, así Parménides queda cautivo del Ser. Y no ve sino una cosa: lo que es, es, y no puede dejar de ser; el ser es, el no ser no es. Parménides es así el primer filósofo que haya comprendido y formulado el *principio de identidad o de no contradicción*, principio supremo de todo el pensamiento.

Parménides es el filósofo del Ser puro.

Contemplando, pues, el Ser puro, comprende que este Ser es absolutamente uno y absolutamente inmutable, eterno, libre de evolución, incorruptible, indivisible, intacto, y entero en su unidad, en todo igual a sí mismo, infinito ([48]), y que contiene en sí toda perfección ([49]). Pero mientras descubre así los atributos de Aquel que es, se niega a admitir que ningún otro ser pueda existir, y rechaza como algo escandaloso al ser mezclado con la nada —o la limitación— (porque habría que suponerlo sacado de la nada), cualidad inherente a todos los seres creados.

([48]) SIMPLICIUS, *Fís.*, 144, 25-145, 23. (DIELS, frag. 8, 22.)
([49]) ARIST., *Fís.*, I, 3.

Los eleáticos absorben toda la realidad en el Ser uno e inmóvil.

Se extravía luego hasta el punto de atribuir al ser del mundo lo que es propio del Ser increado. Y antes que abandonar lo que él cree exigido por el ser y la razón, prefiere heroicamente negar el testimonio de los sentidos, y declarar que no existe en el mundo ni cambio ni multiplicidad. El cambio, el movimiento, el *fieri* o devenir, como la diversidad de las cosas, no es sino una apariencia ilusoria. No existe sino el Ser y el Uno.

Porque ¿no es cierto que el cambio supone que lo que existe no existía (en el nuevo estado adquirido), y que, continuando en la existencia, cesa de existir (respecto al ser pasado)? ¿La multiplicidad no supone que lo que es (esto) a la vez no es (aquello)? Por consiguiente, la multiplicidad y el cambio, ¿no están en contradicción con el principio supremo "lo que es posee en sí el ser y no el no ser?

Para defender la doctrina de Parménides acerca de la imposibilidad del cambio, su discípulo Zenón de Elea ([50]) (nacido en el 487), formuló los célebres argumentos con que pretende demostrar que la noción misma de movimiento significa contradicción; argumentos erróneos sin duda, pero muy profundos, y a los que sólo con la doctrina de Aristóteles se puede responder.

Así se coloca Parménides en el extremo opuesto de Heráclito, fijando también, de una vez para siempre, uno de los términos últimos del esfuerzo especulativo, y a la vez del error; y mostrando que toda filosofía del ser puro, por el mero hecho de negar esta especie de no ser que Aristóteles llamará potencia, y que es propio de todas las cosas creadas, debe absorber todos los seres en el Ser por excelencia, absorber el mundo en Dios, y conducir al Monismo y al Panteísmo no menos fatalmente que la filosofía del *fieri* o devenir absoluto.

([50]) No confundir a Zenón de Elea con Zenón el estoico, que vivió mucho más tarde (350-264) y nació en Cittium, en la isla de Chipre.

B. La sofística y Sócrates.

12. — Durante el largo esfuerzo de elaboración que brevemente hemos resumido, llegó el pensamiento humano a realizar conquistas fundamentales. Pero si luego, y conociendo la gran síntesis en la que tantas verdades parcialmente conocidas se han juntado y equilibrado, podemos admirar cómo se iban formando poco a poco los puntos vitales y las líneas fundamentales de lo que será la filosofía, de hecho, en la Grecia del siglo v, estos excelentes resultados quedaban disminuídos por la confusión de teorías contradictorias, así como por la multitud y gravedad de los errores, y aparentemente nos encontramos en medio del desorden y del caos.

Se había pretendido saberlo todo y escalar de un salto la cumbre del conocimiento. Precisamente por esta ambición inmoderada y porque se desconocía la disciplina y la medida en el manejo de las ideas, no se llegó sino a la confusión de los conceptos y a oponer constantemente principios verosímiles a otros tan verosímiles como los primeros. El resultado inmediato y aparente pareció ser la derrota del pensamiento especulativo. No es de extrañar que este período de elaboración haya desembocado en una gran crisis intelectual durante la cual cierto trastorno del espíritu estuvo a punto de poner todo en peligro. Este trastorno del espíritu es la sofística o la corrupción de la filosofía.

§ 1. — *Los sofistas.*

13. — La sofística no es una doctrina, sino más bien una actitud viciosa del espíritu. Los sofistas eran aparentemente los continuadores y discípulos de los sabios de la edad precedente —el nombre mismo de sofista no tenía en su origen ningún sentido peyorativo—; en realidad

diferían de ellos esencialmente, porque tomaban como fin y regla de su ciencia no lo que es (el objeto del conocimiento), sino los intereses del sujeto que conoce.

Los sofistas desvían la ciencia de su objeto y la substraen a su regla.

Así, profesores ambulantes que buscaban honores y dinero, conferencistas, enciclopédicos, periodistas —si así se les puede llamar—, superhombres, o *dilettantes*, los sofistas son todo, menos sabios o filósofos. Hipias, que sobresalía por igual en la astronomía, geometría, aritmética, fonética, rítmica, música, pintura, etnología, mnemotécnica, en la epopeya, la tragedia, el epigrama, el ditirambo, y en las exhortaciones morales; que fué embajador de Elis y que aprendió todos los oficios (un día se presentó en los juegos olímpicos con un traje hecho en su totalidad por él mismo), hace pensar en algunos héroes del Renacimiento italiano.

Otros hacen pensar en los "filósofos" del siglo XVIII o en los "científicos" del XIX. Lo que se puede afirmar como característicos de todos, es que *buscaron las ventajas de la ciencia, sin buscar la verdad.*

Quisieron las ventajas de la ciencia, en cuanto ésta significa para el que la posee poder y dominación, voluptuosidad intelectual. Bajo este aspecto, pasaban por racionalistas y sabios universales; para todos los problemas tenían explicaciones falsamente claras ([51]), y pretendían reformarlo todo, hasta las reglas de la gramática y el género de los sustantivos ([52]). Igualmente se interesaban preferentemente por las cosas humanas, que son las más complejas y las menos seguras de todas, pero con las que puede el hombre, más que con las otras, aspirar al poder y

([51]) Para Critias, por ejemplo, la creencia en los dioses era invención de un hombre de Estado deseoso de mantener a los ciudadanos en la obediencia, envolviendo la verdad en ficciones.

([52]) Protágoras quería someter a la razón los géneros de los nombres; así μῆνις, la cólera, debía ser masculino, y lo mismo πήληξ, el casco, etc.

la gloria: historia, derecho, casuística ([53]), política, y retórica. Y se las daban de profesores de "virtud".

Pero no buscaban la verdad. No pretendiendo de la labor de la inteligencia sino un medio para hacer ostentación a sus propios ojos, como a los de los demás, de su superioridad, fatalmente debían ser arrastrados a hacer consistir la ciencia más refinada en el arte de negar y de destruir por medio del razonamiento; siendo como es, la destrucción, para hombres y niños, el modo más fácil de demostrar su fuerza; y se distinguieron igualmente en el arte de sostener el pro y el contra en todas las cuestiones —otro modo de demostrar la fuerza y la habilidad.

Es decir, que la ciencia se disolvía entre sus manos; lo que en sus predecesores era simplemente falta de disciplina intelectual, fué entre ellos decidido propósito de hacer uso de los conceptos sin preocuparse de sus exigencias precisas y delicadas, sino únicamente por el gusto de confundirlos y revolverlos todos en una especie de prestidigitación intelectual: de ahí sus *sofismas* o razonamientos engañosos. Su moral era por el mismo estilo; declaraban convencionalismo arbitrario toda ley impuesta a los hombres, y la "virtud" que enseñaban se reducía, en último término, sea al arte de triunfar, sea a lo que los discípulos de Nietzsche llaman hoy "la voluntad de poder".

Así, pues, de todo lo que animaba las grandes ambiciones dogmáticas de la época precedente, los sofistas guardaron el orgullo de la ciencia, habiendo perdido el amor de la verdad. Quisieron ser grandes por medio de la ciencia, despreocupándose a la vez de lo real. Creyeron, por

([53]) Recordemos por ejemplo, la famosa discusión que, a consecuencia de una muerte accidental, sobrevino en un juego. Protágoras pleiteó con Pericles sobre quién debía ser castigado: el organizador de los juegos, el jugador torpe que mató involuntariamente, o el mismo dardo con que mató a su rival.

decirlo así, en la ciencia, pero no creyeron en la verdad. Semejante fenómeno histórico se repetirá más tarde, y en mucho mayores proporciones...

En tales circunstancias es natural que la única doctrina a la que la sofística haya podido ir a parar sea la llamada *relativismo y escepticismo.* Protágoras de Abdera (480-410) declaraba, por ejemplo, que "el hombre es la medida de todas las cosas, de las que existen como de las que no existen", lo que significa, según su pensamiento, que todo es relativo a las disposiciones del sujeto. y que es verdadero aquello que cada uno acepta como tal. Y en el libro que escribió, titulado *De la naturaleza o del no ser,* su contemporáneo Gorgias de Leontini (muerto en el año 375), célebre orador, enseñaba: 1º que el ser no existe, o en otros términos, que nada existe: el no ser *es* el no-ser, por consiguiente *es,* decía jugando con la palabra *es* (especie de juego del cual hará Hegel más tarde el deporte metafísico por excelencia); luego el ser, que es su contrario, no existe...; 2º, que si algo existe, no lo podemos conocer; 3º, que si alguien pudiera conocer alguna cosa, no podría comunicar tal conocimiento a los demás.

§ 2. — *Sócrates.*

14. — Sócrates (469-399) fué el que salvó el pensamiento griego del trance mortal en que lo había puesto la sofística. Fuera de que no cobraba por enseñar su ciencia, su tenor de vida era exteriormente como el de los sofistas; como ellos, pasaba el tiempo dialogando con la juventud, y un observador superficial, como Aristófanes, hubiera podido confundirlo con ellos. Pero lo cierto es que les hacía una guerra sin tregua ni cuartel, y que su oposición era absoluta. Los sofistas pretendían

saberlo todo, pero no creían en la verdad; Sócrates aparentaba ignorancia, y enseñaba a los que le escuchaban a no buscar sino la verdad. Toda su labor fué así una obra de *enderezamiento;* enderezó en efecto la razón filosófica, y la orientó hacia la verdad para la cual fué creada.

Sócrates rectifica el pensamiento filosófico, lo disciplina y le impone la búsqueda de las esencias y de las definiciones.

Esta labor fué para la inteligencia humana de una importancia tan considerable, que uno no se extraña al ver a Sócrates dedicarse a ella como cumpliendo un mandato recibido del cielo. Se echaba de ver en él, no solamente un alto poder de contemplación filosófica (Aulo Gelio y Platón cuentan de él que a veces pasaba días y noches inmóvil, absorto en la meditación), sino también, como él mismo lo decía, algo de "demoníaco" o de inspirado, un fervor alado, un vigor libre y mesurado, y aun quizás a veces, un instinto interior y superior, que parecen revelar una cierta asistencia extraordinaria, a propósito de la cual dice Aristóteles que aquellos que son movidos por la inspiración divina, no deben ser aconsejados por la razón humana, ya que llevan en sí mismos un principio superior ([54]). Sócrates se compara a un aguijón encargado de picar y despertar a los atenienses, y de obligar a sus mentes a un constante examen de conciencia; servicio que los atenienses le pagarán con la cicuta, proporcionando así al viejo maestro, ya cercano a la muerte, la ocasión del más bello gesto que al morir pueda ofrecernos la sabiduría humana.

1) Sócrates no era un metafísico, sino más bien un hombre práctico, un médico de almas. Su papel no era construir un sistema, sino obligar a las inteligencias al trabajo. Y ésa fué la mejor manera de triunfar de la sofística, cuyo principio era menos un vicio doctrinal que una deformación del alma.

Sus discursos se dirigían sobre todo al problema de la

([54]) *Magn. Moral.,* VII, 8. Cf. Et. VII, 1.

conducta de la vida, al problema moral. Su ética, en cuanto se la puede juzgar a través de Platón y Jenofonte, parece a primera vista inspirarse en consideraciones de orden utilitario. Debo obrar lo que es bueno, y lo que para mí es bueno, es lo que es útil, verdaderamente útil. ¿En qué consiste lo verdaderamente, lo racionalmente útil? Sobre esta cuestión Sócrates quiere que todos comprendan que lo útil sólo se ha de entender con relación a un Bien absoluto e incorruptible. Planteando así constantemente la cuestión del fin último ([55]), y dirigiendo la atención de los hombres hacia su soberano bien, se eleva sobre toda suerte de utilitarismo, y con todo el vigor de una gran inteligencia afirma la primacía del bien honesto y de nuestros altos intereses eternos; su moral entra así en el orden *metafísico*. En segundo lugar, Sócrates enseña de mil maneras que para saber el hombre orientar su vida, debe primeramente *saber;* hasta llegar a sostener que la virtud se identifica con la ciencia, de suerte que todo pecador es un ignorante. Fuera de este error, para Sócrates la ética no es nada si no es un conjunto armónico de verdades demostradas, una verdadera y auténtica *ciencia.* Por este doble carácter, metafísico y científico, de su enseñanza moral, se coloca fundamentalmente enfrente de los sofistas y puede considerársele como el fundador de la ciencia moral.

2) Pero ¿podía fundar la moral como una ciencia, sin fijar al mismo tiempo las leyes de toda ciencia en general? He aquí lo esencial de la reforma socrática. Fijándose en la razón, para estudiar las condiciones y el valor de su tendencia hacia la verdad, es decir, para fundar una obra de valor *lógico* y *crítico*, Sócrates ha disciplinado la inteligencia filosófica, y le ha precisado la actitud que debe

([55]) Cuestión a la que parece que no responde sino de una manera bastante oscura.

adoptar y los procedimientos que debe emplear con relación a la verdad.

Para conseguir esto, lo primero que debía hacer era librar a los espíritus de la falsa ciencia, que cree resolverlo todo con unas cuantas ideas fáciles. Por esta razón comenzaba siempre por obligar a los que se ponían al alcance de sus preguntas a confesar su ignorancia respecto a las cuestiones que creían saber mejor (*ironía* socrática). Esto no era sino el primer paso de su método. Seguía luego con nuevas preguntas, para llevar a su interlocutor, cuya atención hacía dirigirse adonde era conveniente, a descubrir por sí mismo la verdad que había confesado ignorar. Ese es el procedimiento auténticamente socrático, la *maieútica* o "arte de hacer alumbrar a los espíritus". Y Sócrates está tan persuadido de que apoderarse de la verdad es una operación vital y personal, en la que el maestro no hace sino ayudar a la inteligencia del alumno, como el médico "ayuda a la naturaleza", pero en la que la inteligencia del alumno es el "*agente principal*" ([56]), que compara la adquisición de la ciencia con el despertar de un recuerdo dormido en el alma, comparación de la que Platón se valdrá para su célebre teoría de la reminiscencia.

¿Por qué procedimiento la maieútica ha *formado* la inteligencia filosófica? Precisando su objeto propio, enseñándole a buscar las *esencias* y las *definiciones* de las cosas ([57]). Sin cesar hace Sócrates volver a la razón hacia este único objeto: *lo que es* la cosa de que se habla, *lo que es* el valor, la piedad, la virtud, el arte del constructor de navíos o el arte del zapatero, etc.; todas estas cosas tienen su entidad propia, una esencia o una naturaleza que la inteligencia humana debe poder descubrir y expresar en una definición, que la distinga de todas las demás cosas.

([56]) Cf. Santo Tomás, *Sum. teol.*, I, q. 117, a. 1.
([57]) Cf. Arist., *Met.* XI, 4, 1078 b 17-32.

Por el hecho de haber reclamado siempre Sócrates que se haga la distinción entre lo esencial y lo accidental, y por haber obligado infatigablemente a los espíritus a llegar hasta la esencia, se puede decir que su filosofía es la filosofía de las esencias. No se trata ya de reducir todo a agua, a fuego, a números, ni al Ser absoluto; ni de hallar un concepto, extensible indefinidamente, en que encerrar todas las cosas, como en un manto sin forma. Se trata de llegar a expresar intelectualmente cada cosa, limitando y determinando lo que es, por medio de un concepto que sólo a ella convenga.

Al mismo tiempo enseña Sócrates a la razón, si no en una forma teórica acabada, y por la construcción de una lógica del silogismo y de la demostración, como lo hará Aristóteles más tarde, al menos prácticamente, a hacer uso de los conceptos para seguir con docilidad los contornos y las articulaciones de lo real, y a no dar soluciones precipitadas sobre los seres, según el irracional proceder de los sofistas. Y así crea la dialéctica, instrumento del saber todavía imperfecto ciertamente, pero que preparó la verdadera noción de la ciencia, y que Platón compara al arte del buen cocinero que trincha un ave, siguiendo y distinguiendo con precisión sus articulaciones.

Así es como este eterno disputador, no obstante cierto aire de escepticismo, tiene una confianza absoluta en la inteligencia y en la ciencia; pero en una inteligencia disciplinada y humilde enfrente de los seres, en una ciencia que comprende su limitación, que no se siente segura en la posesión de la verdad, sino en tanto que la ve fundada en la realidad, y se comprende además llena de ignorancia. Sócrates es por este motivo maestro del *espíritu científico*, y también de esta filosofía que hemos de conocer con el nombre de *intelectualismo moderado*.

Con su labor lógica y crítica, preparó Sócrates el ins-

trumento necesario para el progreso del espíritu, y venció a la crisis de la sofística para bien y salvación de la razón. Por su labor moral, no solamente fundó la ciencia de la ética, sino que a la vez libró al pensamiento de la fascinación de lo sensible; y orientó, quizá sin sospecharlo, la especulación filosófica hacia la metafísica y hacia la sabiduría propiamente dicha, por el mero hecho de haber levantado la filosofía (ése es el verdadero sentido del "conócete a tí mismo", socrático) del estudio exclusivo del mundo corporal ([58]) a la contemplación del hombre y de las cosas humanas, que llevan en sí un elemento espiritual superior al orden de los astros y a todo el mundo corpóreo.

Sin embargo, Sócrates no es sino un admirable iniciador. Ha dado el impulso, pero no ha llegado al fin; a su muerte todo queda en suspenso; porque no basta el método, es preciso la doctrina. Y Sócrates, exuberante en gérmenes fecundos, no tiene doctrina propiamente dicha, excepto en lo que concierne a los fundamentos de la ética. El coronamiento doctrinal de su obra, la instauración de la verdadera filosofía, estaban reservados a Platón y a Aristóteles.

C. — Platón y Aristóteles.

15. *Los socráticos menores.* — La enseñanza de Sócrates era tan poco dogmática, que sus discípulos la desarrollaron en muy diversas direcciones. Los filósofos llamados *socráticos menores*, adhiriéndose a ciertos aspectos fragmentarios del pensamiento del maestro, y alterándolo en parte, fueron o bien simples moralistas (como los cirenaicos ([59]), que ponían el fin del hombre en la voluptuo-

([58]) Parménides mismo no se elevó a la noción metafísica del Ser, sino fijándose sólo en el mundo corporal.

([59]) Los principales filósofos de esta escuela son Aristipo de Cirene, Teodoro el ateo, Egesias y Anniceris.

sidad del momento, o como los cínicos ([60]), que, cayendo en el extremo opuesto, divinizaban la fortaleza o virtud), o bien lógicos, grandes disputadores (erística), como los neosofistas de Elis y sobre todo de Megara ([61]), que tendían a destruir la ciencia y que, por la necesidad en que pusieron a los filósofos de refutar sus argumentos, contribuyeron indirectamente al desarrollo de la lógica.

Los megáricos negaban que en el juicio sea posible atribuir una cosa a otra, porque esto era, según su opinión, afirmar que *la una* es *la otra*, y así todo se confunde; por consiguiente, sólo esta proposición "*el ser es*", se ha de considerar legítima, y la metafísica de los Eléatas era la única verdadera.

§ 1. — *Platón.*

16. — A Platón, el socrático por excelencia, y a sus discípulos ([62]), se reserva el nombre de *grandes socráticos.* Platón (427-347) cuyo padre era de estirpe real, y cuya madre descendía de Solón, queriendo hacer papel de rey en los dominios de la inteligencia, se esfuerza por reunir en la poderosa unidad de un sistema original todo el conjunto de pensamientos que los filósofos griegos han dispersado antes de él. Con este filósofo, la filosofía se hace dueña de sus destinos. Pero la obra que intentó y que la reforma socrática había hecho posible, todavía queda im-

(60) Proviene este nombre del de Gimnasio (Κυνόσαργες) donde Antístenes enseñaba en Atenas. Los principales cínicos son Antístenes (n. el 445 antes de C.), Diógenes de Sinope (400-323), y Crates de Tebas.

(61) La escuela de Elis tiene por principales representantes a Fedón y a Menedemo; la de Megara, a Euclides de Megara (no confundirlo con Euclides el geómetra), a Eubúlides de Mileto, a Diodoro Cronos y a Stilpón.

(62) Después de haber viajado mucho, Platón se quedó a vivir en Atenas, donde compró el campo de Academus para fundar allí su escuela. De ahí el nombre de Academia dado a ésta.

perfecta y deficiente. Bajo el impulso de su genio magnífico y atrevido, la inteligencia vuela demasiado aprisa y demasiado alto; y no llega todavía a asegurarse, por una victoria definitiva, la conquista de lo real.

Platón intenta una gran síntesis doctrinal del pensamiento griego, síntesis prematura y viciada de error, pero que envuelve un germen inapreciable.

Sabe Platón, como Parménides, que el metafísico debe contemplar en las cosas al ser mismo. Pero en vez de encerrar todo lo existente en la unidad del Ser absoluto e inmutable, reconoce que existen diversos grados en el ser.

Apoyado en esta observación descubre Platón grandes verdades metafísicas; comprende que si existen cosas más o menos perfectas, más o menos bellas y buenas, más o menos dignas de amor; si existen cosas en las que la bondad se encuentra mezclada y que *participan* de la bondad, como se dice en Filosofía, necesariamente debe haber un ser en quien la bondad, la belleza y la perfección estén en estado puro, y que es la razón de la belleza y de la bondad de todos los otros seres. Y se remonta así hasta el verdadero Dios, trascendental y distinto del mundo, que se lo representa como la Bondad misma, el Bien absoluto, el Bien en persona, si así puede decirse.

Mas no es éste todavía el aspecto más saliente del platonismo. La filosofía de Sócrates, decíamos más arriba —filosofía más bien sugerida en la práctica que formulada en teoría—, es la filosofía de las esencias: la filosofía de Platón es ante todo la *filosofía de las ideas.*

Sócrates había enseñado que lo que hay que buscar y comprender ante todo es las esencias de las cosas, las que el espíritu, una vez que las ha captado, expresa en una definición. Porque, ¿qué es lo que la inteligencia ve, cuando se apodera de la esencia de hombre, o de triángulo, o de blanco, o de virtud? ¿No es el hombre, abstracción hecha de Pedro, Pablo, etc., y de sus caracteres particulares; no es el triángulo, abstracción hecha de tal o cual triángulo isósceles, o rectángulo; no es lo blanco,

la virtud, etc.? Además, la idea de hombre o de triángulo, ¿no es cierto que permanece idéntica, cuando yo la aplico a una multitud de hombres o de triángulos que individualmente difieren los unos de los otros?

En otros términos, estas ideas ¿no son universales? ¿No es cierto que por otra parte son inmutables y eternas, en el sentido de que si, por ejemplo, no existiera ningún triángulo, la idea de triángulo, con todas las verdades geométricas que implica, permanecería siempre la misma? ¿Y no es cierto que esas ideas nos dejan contemplar en su estado puro la humanidad, la triangularidad, etc., que se encuentran como participadas en los diferentes seres llamados hombres, triángulos, etc.? Por no haber analizado con bastante exactitud la naturaleza de nuestras ideas y de la abstracción, y, por otra parte, por haber aplicado demasiado precipitadamente su gran principio de que lo que hay en las cosas de participado, debe hallarse en alguna parte en toda su universalidad, Platón concluye que en un mundo suprasensible existe una multitud de modelos inmateriales o arquetipos, inmutables y eternos: el hombre en sí, el triángulo en sí, la virtud en sí, etc., que él llama ideas, y que son el objeto comprendido por la inteligencia, facultad de la verdad; y esas ideas constituyen la realidad.

Pero entonces, ¿a qué se reduce el mundo sensible? ¿Qué hay que decir de las cosas que vemos y tocamos, y que son individuales, mudables y perecederas?

Como no son ideas, tampoco son la realidad. Son puro devenir o mutación, como quería Heráclito. Platón no niega su existencia, pero las tiene únicamente por imágenes rebajadas y engañosas de la realidad, objeto de opinión (δόξα), no de ciencia o de conocimiento cierto, y tan inconsistentes como las sombras que se deslizan por una pared. Así el hombre, cautivo del cuerpo y de los sen-

tidos, es semejante a un prisionero encerrado en una caverna, en el fondo de la cual vería desfilar las sombras de los seres que se mueven detrás de él a la luz del sol, sombras fugitivas e impalpables de las ideas-sustancias, que esclarece el sol del mundo inteligible, Dios o la idea del Bien.

Pero una metáfora ¿equivale a una explicación? Las ideas platónicas son aquello por lo cual las cosas son constituídas en su especie; el hombre en sí o la humanidad es lo que hace que Sócrates sea hombre; lo bello en sí o la belleza es lo que hace que Alcibíades o Calías sean bellos, etc. En otros términos, las ideas platónicas son las esencias de las cosas y de sus perfecciones. Pero están a la vez separadas de las cosas, habitan un mundo distinto del de ellas. ¿Cómo, pues, explicar la relación de las cosas con sus correspondientes ideas? Platón responde que son *imágenes* o *participaciones* de ellas. Pero estas palabras que recibirán más tarde, entre los escolásticos, un profundo significado, no tienen en el sistema de Platón sino un sentido metafórico sin valor inteligible.

¿Por qué y cómo existe otra cosa que las ideas, otra cosa que la realidad pura? En otros términos, ¿cuál es la cosa que "participa" de las ideas, y de las que es semejanza y reflejo? La materia (o el infinito, indefinido, **ἄπειρον**), responde Platón. Y como las ideas son *lo que es*, lógicamente designa a la materia como *lo que no es*, como una especie de no ser existente, concepto fecundo que por Aristóteles será purificado de toda contradicción interna, pero que, tal como Platón lo presenta, parece contradictorio consigo mismo, tanto más que Platón lo confunde otras veces con el espacio puro de los matemáticos.

17. — A pesar de estas dificultades metafísicas, Platón continúa lógicamente la construcción de su sistema doctrinal. La teoría de las ideas encierra todo un conjunto

sistemático que concierne al conocimiento, al hombre, al mundo físico.

El conocimiento humano se divide en dos géneros absolutamente diferentes: la imaginación (εἰκασία) y la opinión (δόξα) por un lado, cuyo objeto son aquellas cosas que por naturaleza no pueden ser objeto de la ciencia, el mundo visible y corruptible y sus sombras engañosas; y por otra parte, el conocimiento intelectual (νοήσις), cuyo objeto son las cosas inteligibles, y que comprende la razón (διάνοια), la cual tiene por objeto los números matemáticos, y la inteligencia (νοῦς), que se eleva por la dialéctica a la contemplación intuitiva de las ideas-esencias, y principalmente a la contemplación de Dios, Bien que está sobre todas las esencias.

¿Cómo explica, por lo tanto, el conocimiento intelectual, o el origen de las ideas que poseemos y que son imagen de las ideas eternas? Estas ideas no nos pueden venir de los sentidos, inclinados a la ilusión; preciso es pues que nos lleguen directamente de lo alto, y que sean innatas en nuestra alma. En una existencia anterior, antes de estar unida al cuerpo, nuestra alma ha contemplado las ideas y poseído intuitivamente la ciencia. Esta ciencia permanece en nosotros, pero oscurecida por la vida del cuerpo; en nosotros está como un recuerdo dormido, y haciéndolo despertar poco a poco, el esfuerzo hacia la sabiduría nos hace reconquistar la intuición primitiva de la verdad. Así el hombre es un puro espíritu unido por la fuerza a un cuerpo, y como un ángel aprisionado en la carne *(dualismo psicológico)*. El alma humana vivía ya antes de juntarse al cuerpo, al cual está unida en castigo de alguna falta anterior; además, al morir, pasa a otro cuerpo, y Platón no profesa la inmortalidad del alma sino en el sentido del dogma pitagórico de la trasmigración o metempsicosis.

En cuanto al mundo físico, ya que no es objeto de la

ciencia, Platón no puede tratar de él sino por fábulas o mitos, que desarrolla con los recursos de un arte exquisito, pero que no hacen sino encubrir la impotencia de su doctrina acerca de la realidad corporal.

En estos mitos atribuye la producción o más bien la organización del mundo a un *demiurgo* —considerado por muchos intérpretes como distinto de Dios e inferior a él—, y expone la extraña idea de que todos los organismos vivos provienen del hombre: los primeros hombres producidos por los dioses eran del sexo masculino; los que vivieron desordenadamente fueron, después de su muerte, transformados en mujeres, las cuales, a su vez, si han continuado haciendo vida pecadora fueron transformadas en animales sin razón y tal vez, en vegetales.

Por lo que concierne a los actos humanos, Platón, después de Sócrates, pero más claramente que él, establece el verdadero fundamento de la filosofía moral, a saber: ni el placer, ni la virtud, ni ningún bien particular, sino Dios sólo constituye el bien del hombre. ¿Cómo toma el hombre posesión de su bien? Haciéndose, en cuanto sea posible —responde Platón— semejante a El por medio de la virtud y la contemplación. Profundiza también Platón, aunque insuficientemente, en la noción de virtud y esboza la teoría de las cuatro virtudes cardinales: prudencia, justicia, fortaleza, y templanza; enseña que vale más sufrir la injusticia que cometerla; y en *La República* ([63]) hace del justo perseguido una semblanza tan noble y pura que se creería ver en ella un cierto reflejo de la divina Faz. Pero su intelectualismo exagerado lo lleva a desconocer la diferencia que separa a los actos de la inteligencia práctica de los de la inteligencia especulativa, y a confundir la virtud, que supone la rectitud de la voluntad, con la ciencia que sólo perfecciona la razón. En con-

([63]) Lib. II, 362 A.

secuencia, aplica falsamente este principio, verdadero en sí mismo: que la voluntad sigue siempre las directivas de la inteligencia; y declara que el pecado sólo se debe a falta de conocimiento y que nadie hace el mal voluntariamente: "el pecador no es sino un ignorante". Teoría que conduce, sin pretenderlo Platón, desde luego, a destruir el libre albedrío.

En su filosofía social, la misma tendencia idealista y racionalista lo lleva a aplicar falsamente este principio verdadero: que la parte es para el todo, de modo que en su república ideal, gobernada por los filósofos, todos los individuos se subordinan al bien exclusivo del Estado, al que pertenecen todos los derechos, y el cual dispone, como un soberano, de todo lo que puede ser objeto de propiedad por cualquier título, desde los bienes materiales hasta las mujeres y los niños, de la vida y de la libertad de los ciudadanos *(comunismo absoluto)*.

18. — Los errores de Platón derivan sobre todo, al parecer, de sus prejuicios apasionados por la cultura matemática, que lo conduce a menospreciar la realidad empírica. También provienen de un concepto demasiado ambicioso de la filosofía, en la cual Platón, aunque más discretamente que los sabios de Oriente, habría pretendido encontrar la purificación, la salvación y la vida de los hombres.

Tanto es así que, por causa de esos principios de error latentes en el platonismo, se verán más tarde relacionarse con Platón, más o menos directamente, todas las grandes quimeras filosóficas que tienden por diversos caminos a considerar al hombre como un espíritu puro.

En Platón mismo, en cambio, esos principios de error se mantuvieron en una atmósfera demasiado pura para que pudieran dar su fruto y viciar la esencia misma del

pensamiento. Por esta razón un San Agustín podrá aprovechar tantas verdades del viejo tesoro de la filosofía de este pensador.

El pensamiento de Platón es amplísimo y quiere abarcar todas las cosas en un solo abrazo. Pero su sabiduría superior y maravillosamente intuitiva le impide fijar en una doctrina definitiva muchas cuestiones que deja sin precisar. En muchos puntos débiles, en los que otro insistiría, él pasa adelante. De modo que lo que en otros es una nota de imperfección —la vaguedad, la imprecisión, lo inacabado y ese modo de exposición, más estético que científico, en el que procede por metáforas y símbolos, proceder que Santo Tomás juzga con severidad ([64])—, de hecho es en él una ventaja y preserva de una deformación demasiado perjudicial, las verdades que con su genio supo conquistar. Desde este punto de vista podría decirse que el platonismo es falso, si se lo toma como sistema definitivo; pero si se lo considera como algo transitorio, como un movimiento hacia algo superior a él, el platonismo ha constituído en la formación de la filosofía un magnífico monumento de transición.

§ 2. *Aristóteles.*

19. — Para comprender esta afirmación fué necesaria la poderosa rectificación de Aristóteles. Desmontando, por decirlo así, el sistema del maestro, supo Aristóteles acomodar a la realidad los principios que Platón había descubierto y aplicado erróneamente y hacer entrar a sus grandes concepciones dentro de la mesura y buen juicio trascendental; y así salvó todo lo que en la filosofía de Platón llevaba en sí un principio de vida.

Aristóteles, corrigiendo a Platón, consigue asegurar de un modo definitivo las conquistas de la inteligencia humana sobre la realidad.

([64]) "Plato habuit malum modum docendi; omnia enim figurate dicit et per symbola, intendens aliud per verba, quam sonent ipsa verba." (SANTO TOMÁS, in I *de anima,* VIII.)

Hizo más todavía. Fundó para siempre la verdadera filosofía. Si pudo salvar todo lo bueno y recto que había, no sólo en Platón sino también en los demás pensadores de Grecia, y si llevó a término la gran obra de síntesis que Platón había prematuramente intentado, fué por haber conseguido asegurar definitivamente las conquistas de la inteligencia humana en el terreno de la realidad. Su obra es no solamente el fruto maduro de la sabiduría griega purificada de los errores de Platón y de las huellas extrañas que en él se encuentran, sino que contiene igualmente el germen enteramente formado y dotado de posibilidades ilimitadas, de la sabiduría humana entera.

Puede decirse que hasta Aristóteles la filosofía se encontraba en estado de formación embrionaria. En adelante, y una vez formada, va a poder desarrollarse indefinidamente. *Inventum philosophicum semper perfectibile.*

Sin embargo, después de Aristóteles, el pensamiento griego no sabrá permanecer fiel a la verdad. En cuanto a detalles seguirá enriqueciéndose no poco, pero desviará a la filosofía de su fin esencial, en vez de perfeccionarla ([65]).

1) Veinte años siguió Aristóteles las lecciones de Platón; pero era un discípulo fuertemente armado para la crítica; nadie ha refutado con más energía que él el idealismo platónico, ni demostrado mejor la imposibilidad de un sistema que coloca fuera de las cosas la misma esencia que las constituye.

Es muy cierto que las esencias de las cosas son, como lo pretendía Sócrates, el objeto primario de la inteligencia, así como también, según lo dijo Platón, que la esencia

([65]) Por esta razón terminamos con Aristóteles esta breve exposición preliminar de la historia de la filosofía. La historia de la filosofía antigua después de Aristóteles y la moderna deben estudiarse en un curso propio.

de Pedro, de Pablo y de Juan es la humanidad o *naturaleza humana*, abstracción hecha de los caracteres individuales propios de Pedro o Juan en particular. Pero esta esencia no existe en ese *estado* universal sino en la mente —en nuestro espíritu (66) que la saca o la *abstrae* de las mismas cosas, en las que se encuentra en *estado* de individualidad (67)—, y por otra parte sólo en su naturaleza inteligible, y no en su existencia real, es eterna y necesaria. De modo que las esencias de las cosas perecederas no existen separadas de esas mismas cosas o en estado puro; y así todo el mundo platónico de las ideas-arquetipos es una simple ficción.

Es verdad, como lo veremos después, que existe en las cosas un elemento inteligible o *inmaterial* —llamado "forma" por Aristóteles—, por el que son tal o cual naturaleza o esencia. Pero este principio no está separado de las cosas; está en ellas mismas y entra en la constitución de su sustancia. Por consiguiente, las cosas individuales, variables y perecederas no son ilusión, sino realidad.

Si existen realidades más altas, al menos las más accesibles a nosotros son las de aquí abajo. Si el mundo sensible es como una semejanza imperfecta de la purísima espiritualidad de la vida divina, es por lo mismo un ser que se asemeja a otro ser, y no una imagen privada de subsistencia propia. Si este mundo está sujeto a la mutación o devenir, no por eso es simple devenir o pura mutación, sino que hay en él realidades estables y sustanciales. Si no existe ciencia de lo singular sensible *como tal*, es sin embargo posible la ciencia de la realidad sensible, por el hecho de existir, como encarnado en esta misma realidad,

(66) Y ante todo en la inteligencia divina, precisarán los escolásticos, aceptando lo que tiene de razonable el ejemplarismo platónico.

(67) Cf. SANTO TOMÁS, *Comb. sob. la Met. de Arist.*, lib. I. lec. 10, nº 158 (ed. Cathala).

algo de inteligible e inmaterial. Así el mundo de los seres materiales no es ya objeto de pura opinión, expresable sólo en mitos y apólogos; es objeto de la ciencia, de una ciencia que es la física ([68]). Con vigor incomparable sometió la movilidad a la inmutable luz de la inteligencia, demostrando que en los seres que cambian existen leyes que no cambian, revelándonos la naturaleza del movimiento, de la generación y de la corrupción, y en fin, distinguiendo las cuatro clases de causas que gobiernan el mundo sensible.

Resumiendo él mismo, en términos singularmente duros y severos, su larga disertación contra la teoría de las ideas, dice que Platón desconoce totalmente la verdadera naturaleza de la causa formal, al separarla de las cosas. "Creyendo descubrir la sustancia de las cosas visibles, no ha hecho sino imaginar otras sustancias al lado de ellas. Y en cuanto a saber cómo las ideas así concebidas son las sustancias de esas cosas, no responde sino con palabras sin sentido, ya que la "participación" de que habla no es absolutamente nada." Lógicamente no puede decirnos nada convincente acerca de la naturaleza, y trasfiriendo a las ideas toda causalidad, así como toda realidad verdadera, se hace incapaz de fijar su papel a la causalidad eficiente y a la causalidad final en la actividad de los seres. Y así "olvida la causa eficiente principio del cambio". "Olvida igualmente el motivo por el cual obran siempre la inteligencia y toda naturaleza, la causa final... Es que en nuestros días las matemáticas han absorbido a la filosofía, y por ellas se pretende explicarlo todo..."

"En cuanto al movimiento, si las ideas son inmóviles",

([68]) La Física experimental de Aristóteles (ciencia de los fenómenos) es un magnífico edificio intelectual completamente arruinado por los errores de hecho. Pero su Física filosófica (ciencia del ser móvil como tal) contiene los fundamentos y los principios de toda verdadera filosofía de la naturaleza.

ya no hay movimiento-arquetipo en el mundo de las ideas; pero entonces, "¿de dónde puede provenir el movimiento" según el sistema platónico? "Luego, al suprimir el movimiento, se suprime al mismo tiempo toda investigación sobre la naturaleza (69)."

2) La refutación de la teoría de las ideas lleva consigo lógicamente la crítica y la rectificación de las otras partes del sistema platónico. En cuanto al conocimiento humano, demuestra Aristóteles que la física, la matemática y la metafísica o filosofía primera son tres ciencias diferentes, pero diferentes por su objeto, no por la facultad que las contempla, o sea, la razón. Demuestra también, y principalmente por un admirable análisis de la *abstracción* que gobierna a toda la filosofía, que nuestras ideas no son innatas, algo así como recuerdos de las cosas que habríamos visto antes de nacer, sino que nos vienen de los sentidos por efecto de la actividad del espíritu.

En lo que concierne al alma humana, si por reacción contra la metempsicosis platónica y por exceso de prudencia científica, Aristóteles se abstiene de investigar sobre el estado en que se encontrará después de la muerte, funda al menos sobre bases indestructibles la doctrina espiritualista, estableciendo por una parte —contra el dualismo de Platón—, la unidad sustancial del ser humano, compuesto de dos partes sustanciales incompletas y complementarias, y por la otra —contra los materialistas—, la espiritualidad de las operaciones de la inteligencia y de la voluntad; y crea así la única psicología capaz de asimilarse y de interpretar el inmenso cúmulo de hechos que reunirá la experimentación moderna.

En fin, en cuanto a los actos humanos, hace ver, por su distinción de juicio especulativo (que depende de la inteligencia sola) y juicio práctico (que también depende

(69) *Met.*, lib. I, cap. IX, 992 a 25-992 b 10.

de la voluntad), cómo el libre albedrío es posible y cómo el pecador hace el mal que conoce; rectifica el concepto y la teoría de la virtud, y precisa, en lo que concierne sobre todo a las virtudes cardinales y al análisis de los actos humanos, los rasgos principales de lo que será dentro del orden natural la enseñanza moral cristiana.

20. — Pero no es sólo criticando a Platón sino estudiando *lo que es*, o el ser real, como hay que mirar a Aristóteles. Porque Platón no ha hecho sino darle ocasión de ponerse enfrente del ser. Aristóteles salió vencedor en este combate, dándonos con sus grandes conceptos sobre la *potencia* y el *acto*, sobre la *materia* y la *forma*, sobre las *categorías*, los *trascendentales* y las *causas*, las armas que nos son necesarias para luchar igualmente en ese mismo combate, y enseñándonos, como verdadero maestro de sabiduría, a elevarnos de la consideración de las cosas visibles y perecederas a la contemplación del ser imperecedero, que nunca cambia. "Inmóvil en su actividad pura, este ser no está sometido a ningún cambio... Tal es el principio del cual dependen el cielo y la naturaleza. Su felicidad es idéntica a los goces supremos que nosotros sólo podemos gustar un instante, pero que él los posee eternamente. Su felicidad es su mismo acto... que es el acto de la inteligencia soberana, el pensamiento puro pensándose a sí mismo... Es admirable que Dios tenga la dicha que nosotros sólo gozamos alguna vez, pero si la posee en mucho más alto grado, esto es mucho más admirable todavía; y la realidad es que así la posee. Y posee también la vida. Porque el acto de la inteligencia es vida. Ahora bien, Dios es este mismo acto en estado puro. El es, pues, su propia vida: este acto subsistente en sí, tal es su vida eterna y soberana. Por esta razón se dice que es un viviente eterno

y perfecto; porque la vida que dura eternamente existe en Dios, porque Dios es esto, la vida misma ([70])." Y este Dios es perfectamente uno, absolutamente único. "Aquellos que toman por principio el número matemático y una serie indefinida de esencias sin nexo entre ellas, hacen del universo una colección de seres desconectados obrando sin ningún orden. Pero los seres no quieren estar mal gobernados, y según el texto de Homero, *la pluralidad de jefes no conduce a nada. Que no haya sino un jefe* ([71])."

Así es como Aristóteles, según lo nota Alejandro de Afrodisia en un bello pasaje de su *Comentario a la Metafísica* ([72]), "nos lleva desde las cosas por naturaleza inferiores y por nosotros conocidas, hasta el Padre que las ha creado a todas, hasta Dios adorable, y nos enseña que así como el fundidor es causa de la unidad de la esfera y el bronce, del mismo modo el poder divino, creador de la unidad y hacedor de los seres es para todos ellos la causa que hace que sean lo que son".

Es Aristóteles el espíritu más positivo y el más metafísico al mismo tiempo. Lógico riguroso y juntamente realista siempre despierto, se doblega sin esfuerzo a las exigencias de lo real, y da acogida en su pensamiento a todas las variedades del ser sin forzar ni deformar nada jamás, con un vigor y una libertad de espíritu que sólo serán sobrepasados por el límpido candor y la inteligencia angélica de Santo Tomás de Aquino. Pero toda esta riquísima variedad está ordenada a la luz de los principios, sometida, clasificada, medida, dominada por la inteligencia; y es la labor propiamente dicha de la sabiduría, sabiduría todavía humana y que, sin embargo, colocada en las alturas, abraza de una sola mirada la universalidad de los seres.

([70]) *Met.*, lib. XII, cap. VII, 1072 b; IX, 1074 b 35.
([71]) Ibíd., lib. XII, c. X, 1076 a.
([72]) ALEJANDRO, *Com. in Met.*, ad 1045 a 36.

Sin embargo, Aristóteles trabaja menos en amplitud que en profundidad. Se detiene poco en hacer ver las proporciones y el vasto conjunto de su doctrina. Se dedica sobre todo a captar con método absolutamente seguro y absoluta precisión aquello que cada naturaleza tiene de más original y de más íntimo, lo que es más *ella misma*. De este modo no solamente ha organizado la ciencia humana y establecido sobre sus propias bases la lógica, la biología, la psicología, la filosofía natural, la metafísica, la ética y la política, sino que además supo tallar el diamante de una multitud de definiciones o de sentencias preciosas en las que resplandecen los destellos de lo real.

Así que se puede decir que Aristóteles es único entre los filósofos, único por su genio, único por sus dones, único por su obra. Sabido es que las cosas grandes son difíciles y que lo difícil es cosa rara. Y cuando se trata de una empresa extraordinariamente dificultosa, podemos suponer que sólo un hombre sería capaz de salir con ella adelante. Por otra parte, un edificio bien construído no se levanta ordinariamente según el plano de varios arquitectos, sino sobre el de uno solo. Si, pues, la sabiduría humana, o sea la filosofía, había de levantarse como un edificio digno de su grandeza, era necesario que después de la suficiente preparación histórica, un hombre solo echara sus fundamentos. Sobre estos fundamentos, millares de artesanos podrán ponerse a la tarea, porque la ciencia no se ensancha sino mediante el esfuerzo común de muchas generaciones, y nunca dice basta. Pero su dirección requiere el arquitecto único ([73]).

([73]) Descartes lo expone muy bien en su *Discours de la Méthode:* "Nunca hay tanta perfección en las obras compuestas de diversas partes y hechas por muchos maestros, como en aquellas en que ha trabajado un solo maestro."

Pero erró, 1º, al creer que le correspondía a él precisamente fundar la filosofía, por incompetencia de la antigüedad; 2º, al pensar que él

Por esta razón, a pesar de los errores e imperfecciones o insuficiencias que tienen su explicación en la limitación de la razón humana ([74]), Aristóteles es el filóso-

solo era capaz si tenía tiempo y experiencia no ya de fundar, sino de terminar la ciencia; 3º, al rechazar con desprecio todo el esfuerzo de las generaciones anteriores y de la tradición humana. En cambio, Aristóteles sólo salió adelante en su obra, consultando, discutiendo y analizando el pensamiento de sus predecesores, y aprovechándose de toda la labor acumulada antes de él.

([74]) Con frecuencia se han atribuído a Aristóteles ciertos errores cometidos por sus discípulos o sus comentadores, sobre todo con respecto al alma humana y a la Ciencia y Causalidad divina. Pero un examen atento de sus textos demuestra que el Filósofo, cuando declara que el entendimiento está separado, quiere decir, que está separado de la materia y no del alma (cf. *Comm.* de SANTO TOMÁS in III. *de Anima*, 4 y 5). Y por consiguiente no negó, como se afirma muchas veces, la inmortalidad personal del alma humana (cf. igualmente *Metaf.*, XII, 3, 1700 a, 26). Tampoco enseñó que Dios no sea causa eficiente del mundo, y que no mueva al mundo sino a título de fin o de bien deseado. El texto de la *Metaf.*, XII, 7, significa solamente que Dios mueve, como causa final u objeto de amor, al espíritu que mueve al primer cielo; tampoco dice que Dios no puede obrar sino como causa final y que no ha creado las cosas. Por el contrario enseña en el libro II de la *Metaf.* —1, 993 b 28— que los cuerpos celestes dependen de la causa primera no solamente en cuanto a su movimiento, sino en cuanto a su mismo ser (cf. *Met.*, VI, 1, 1026, b 17). Véase igualmente el pasaje de Alejandro de Afr. citado anteriormente en el texto, en el que la causalidad eficiente de Dios según la doctrina de Aristóteles queda admirablemente puesta de relieve. En cuanto al texto (*Metaf.*, XII, 9) en que Aristóteles, queriendo determinar cuál es el objeto formal de la inteligencia divina, hace notar que vale más ignorar que conocer ciertas cosas inferiores, en modo alguno tiene el valor de una conclusión que signifique que Dios no conoce las cosas del mundo, sino que con esas palabras prepara la solución de la cuestión planteada. Esta solución, como lo indica Aristóteles, es formalmente verdadera y consiste en decir, como lo hará más explícitamente Santo Tomás, que la inteligencia divina, en razón de su absoluta independencia, no tiene por objeto formal sino su misma esencia divina; y que, por consiguiente, no conoce las cosas del mundo en sí mismas, sino en su propia esencia, que es todo vida.

Es cierto, sin embargo, que Aristóteles cometió errores de importancia (como el querer demostrar que el mundo existió *ab æterno*); también pueden reprochársele numerosas omisiones: en particular la idea de creación, que se desprende de sus principios con rigurosa ne-

fo por excelencia, como Santo Tomás es el teólogo (75).

21. — Aristóteles nació el año 384 en Estagira de Tracia (76). Era hijo de un médico llamado Nicómaco, de la

cesidad, en ninguna parte de sus obras fué expresamente formulada por él (ningún filósofo pagano, por lo demás, se elevó hasta la clara noción de la creación *ex nihilo);* y acerca de las cuestiones más difíciles de resolver sin la ayuda de la Revelación, aunque accesibles en sí mismas a la demostración de la razón (relación del mundo para con Dios, estado del alma después de la muerte), guarda reserva, acaso muy prudente en sí misma, pero que imprime a su obra un carácter manifiesto de inacabado.

(75) A propósito de la admirable Escuela de Atenas, de Rafael, en la que Platón está representado como un anciano inspirado, levantando el rostro hacia el cielo, y Aristóteles como un hombre joven en la plenitud de su fuerza, señalando enérgicamente con el dedo la tierra y la realidad, Göthe ha trazado en su Teoría de los colores (2. Abtheil., *Üeberliefertes)* un notable paralelo entre Platón y Aristóteles:

"Platón, dice, parece obrar como un espíritu bajado del cielo, para morar un breve lapso en la tierra. Apenas le preocupa conocer este mundo; ya de antemano se ha formado de él una idea, y lo que pretende sobre todo es comunicar a los hombres, que tanta necesidad tienen de ellas, las verdades que de allá arriba ha traído y que tan feliz se siente en enseñar. Si penetra en el fondo de las cosas, es más bien para llenarlas de su espíritu que para analizarlas. Aspira siempre y con gran fervor a elevarse y a volver al lugar de donde descendió. Por sus discursos, pretende despertar en todos los corazones la idea del Ser único y eterno, la idea del bien, de la verdad y de la belleza. Su método y su palabra parecen fundir y evaporar los hechos científicos que ha podido tomar de la tierra.

"Aristóteles, por el contrario, se mueve en el mundo, sencillamente como un hombre. Parece un arquitecto encargado de dirigir la construcción de un edificio. Está en la tierra y en la tierra es donde debe trabajar y construir. Se informa de la naturaleza del suelo, pero únicamente hasta la profundidad de los cimientos. De lo que se extiende más allá, hasta el fondo de la tierra, no se preocupa. Da a su edificio una base inmensa: busca sus materiales en todas partes, los clasifica y va poco a poco levantando el edificio. Así es como se eleva, semejante a una pirámide regular, mientras que Platón se levanta rápidamente hasta el cielo como el obelisco, como la punta aguda de una llama.

"Estos dos hombres, que representan cualidades igualmente preciosas y rara vez reunidas, se han distribuído, por decirlo así, la humanidad."

(76) "Añadamos que Estagira, ciudad de Calcidia, era una colonia griega, de lengua griega; no es exacto decir, pues, que Aristóteles era

familia de los Asclepíades, que, según tradición, remontaba hasta Esculapio. A los 18 años se hizo alumno de Platón y siguió sus lecciones hasta la muerte del maestro (347). Después de la muerte de Platón, se dirigió a Atarnea de Mysia, donde reinaba Hermias; después a Mitilene, y luego vivió ocho años en la corte de Filipo, rey de Macedonia. Fué el preceptor de Alejandro. Cuando éste comenzó a reinar, Aristóteles se fué a Atenas y fundó su escuela en el Liceo (gimnasio dedicado a Apolo Licio). Enseñaba paseándose con sus alumnos en los parajes sombreados del Liceo, y de ahí el nombre de peripatéticos dado a sus discípulos. Vivió doce años en Atenas. El partido antimacedónico le acusó de irreligiosidad, con ocasión de un himno compuesto por él sobre la muerte de su amigo Hermias; entonces se retiró a Calcidia, donde murió a la edad de sesenta y tres años (322).

Cuéntase que su amor al estudio le sugirió la idea de trabajar teniendo en la mano una bola de cobre que, si se dormía, lo despertaba al caer en un recipiente de metal. Filipo y Alejandro pusieron a su disposición las inmensas riquezas que poseían para favorecer sus investigaciones. Escribió libros destinados al público (diálogos), que se han perdido, —Cicerón ensalzaba su elocuencia, *flumen aureum orationis fundens Aristoteles* (Acad. II, 38, 119)—, y libros "acroamáticos" en los que se resume la enseñanza oral que daba a sus discípulos y que en su mayor parte han llegado hasta nosotros ([77]).

griego a medias: era un puro heleno, tan buen heleno como Parménides o como Anaxágoras" (HAMELIN, *El sistema de Aristóteles*, p. 4).

([77]) Las obras de Aristóteles son: 1º, el conjunto de tratados (Κατηγορίαι, *Categorías*, 'Αναλύτικα πρότερα, ὕστερα, *Primero y Segundos Analíticos*, Τόπικα, *Tópicos*, Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων, *Argumentos sofísticos*, Περὶ ἑρμηνείας, *De la interpretación*, es decir de la proposición, obra que, a pesar de la opinión de Andrónico, se debe tener por auténtica); todos ellos se refieren a la lógica y han sido reunidos con el nombre de *Organon* (*Instrumento* de la ciencia).
2º La *Física* (Φυσικὴ ἀκρόασις, el libro 7 es dudoso), a la cual se pue-

Estos libros tienen una historia muy curiosa que nos cuenta Estrabón y que, de igual modo que las consideraciones de Pascal sobre la nariz de Cleopatra, nos da a entender el papel que las causas más insignificantes desempeñan en el destino

den juntar los *Tratados del Cielo* (Π. οὐρανοῦ), *de la Generación y Corrupción* (Π. γενεσέως και φθορᾶς), *de las partes de los animales* (Π. ζώων μόριων), *del Alma* (Π. ψυχῆς), *de la Sensación* (Π. ἀισθήσεως και αἰσθητῶν), *de la Memoria* (Π. μνήμης και ἀναμνήσεως), *la Meteorología* (Μετεωρολογικά), *La Historia de los Animales* (Π. τὰ ζῷα ἱστοριαι, el libro 10 es dudoso), y otros muchos tratados, varios de los cuales de autenticidad incierta, especialmente el de Mundo. (El tratado de la Fisionomía no es auténtico, pero parece compuesto de diversos fragmentos auténticos.)

3º La *Metafísica* (τὰ μετὰ τὰ φυσικά) de la que el segundo libro (α ἔλαττον) fué redactado por uno de sus discípulos, Pasicles de Rodas

4º La *Etica a Nicómaco* ('Ηθικὰ Νικομάχεια) y la *Etica a Eudemo* ('Ηθικὰ Εὐδήμεια; esta última obra fué escrita no por Aristóteles, sino por el mismo Eudemo), a las cuales se puede añadir *la Gran Etica (Magna Moralia,* 'Ηθικὰ μεγάλα, esta última obra es un resumen de las dos precedentes, y por consiguiente, no es de la mano de Aristóteles); la *Política* (Πολιτικά), la *Poética* (Π. ποιητικῆς) y la *Retórica* (Τέχνη ῥητορική). El de *virtutibus et vitiis*, la *Económica*, la *Retórica a Alejandro* no son auténticas. Se ha descubierto y publicado en 1891 la *Constitución de Atenas* (fragmentos de una colección —Πολιτεῖαι— en la que Aristóteles había resumido las constituciones de 158 Estados de Grecia).

Los comentarios modernos más útiles son los de Bonitz sobre la *Metafísica*, de Rodier sobre el *de Anima* y de Hamelin sobre el lib. II de la *Física*.

Entre los Escolásticos que se distinguieron en la exposición de las obras de Aristóteles, debemos citar ante todo a Alberto Magno, Santo Tomás y Silvestre Mauro, cuya exposición literal y paráfrasis pueden aún consultarse con utilidad. Santo Tomás escribió comentarios: 1º, sobre el *Perihermeneias* (comentarios inacabados y reemplazados por los de Cayetano para las lecciones 3-14 del libro 2); 2º, sobre los segundos analíticos; 3º, sobre la Física; 4º, sobre el *De Cœlo et mundo* (Santo Tomás murió antes de terminar su trabajo, que fué continuado después del libro 3, lección 8, por su discípulo Pedro de Auvernia); 5º, sobre el *De generatione et corruptione* (el comentario sin terminar de Santo Tomás, fué completado con trozos tomados del comentario de Alberto Magno); 6º, sobre la Meteorología (comentario terminado por otro autor desde el libro 2, lec. 11); 7º, sobre el *de Anima* (el comentario a los libros 2 y 3 es de Santo Tomás; el comentario al

de los hombres. A la muerte del filósofo fueron a parar, con su biblioteca, a manos de su discípulo y sucesor Teofrasto; luego a las de un discípulo de Teofrasto llamado Neleo, y más tarde a las de los sucesores de Neleo. Estos, por el peligro de que se las arrebatasen para la biblioteca de los príncipes de Pérgamo, las escondieron en un subterráneo. A su muerte, las obras de Aristóteles quedaban perdidas. Así permanecieron durante siglo y medio; y sólo a la suerte de un afortunado bibliófilo se debió que fueran encontradas de nuevo. Hacia el año 100 a. de C., los descendientes de los herederos de Neleo las encontraron en un estado lastimoso, como se comprende fácilmente, y las vendieron a precio de oro a un rico aficionado a los libros, Apelicón de Teos, quien las publicó con multitud de erratas; en el año 86 a. de C., en la conquista de Atenas por los Romanos pasaron a poder de Syla. El gramático Tiranio las tuvo entre sus manos y las utilizó. En fin, Andrónico de Rodas las catalogó y las editó ([78]). Alejandro de Afrodisia (siglo II de nuestra era),

libro 1 fué redactado por uno de sus oyentes, Raynaldo de Piperno); 8º, sobre los *Parva naturalia (de sensut et sensato, de memoria et de reminiscencia de sonmo et vigilia)*; 9º, sobre la Metafísica; 10º, sobre la Etica a Nicómaco; 11º, sobre la Política (comentario acabado por Pedro de Auvernia, desde el lib. 3, lec. 6, o desde el lib. 4). (Cf. De Rubeis, *Dis.* 23, vol. I op. *omn. S. Tom. Aq.*, ed. leoniana.)

Sobre los escritos de Santo Tomás y su autenticidad, véase Mandonnet O. P. *Des Ecrits authentiques de Saint Thomas* (ext. de la Rev. thomiste, 1909-1910, Fribourg, Suisse, Convict Albertinum)

([78]) Estrabón, *Geogr.* XIII, 1, 54; Plutarco, *Vida de Sila*, c. 26. — El testimonio de Estrabón tiene gran autoridad. Se ha demostrado, sin embargo, que algunos de los textos científicos más importantes de Aristóteles eran conocidos por los peripatéticos y por sus adversarios en el siglo III y II antes de nuestra era. Se debe, pues, admitir que el relato de Estrabón es exacto en su parte positiva, en lo que se refiere a la historia de los manuscritos "acroamáticos" de Aristóteles, pero inexacto o al menos exagerado, en su parte negativa; antes del descubrimiento de Apellicón debían circular ya en la escuela peripatética copias más o menos completas de los libros del Filósofo. Se puede, sin embargo, suponer con Hamelin que "apenas era leído el Aristóteles científico aun en la escuela peripatética, degenerada. El descubrimiento de Apellicón habría puesto en moda de nuevo a Aristóteles". Y así

los neoplatónicos Porfirio (siglo III), Temistio (siglo IV), Simplicio y Filopón (siglo VI) las comentaron.

La cultura escolástica que se desarrolló a partir del siglo VIII en el occidente cristiano, desconoció durante mucho tiempo los libros originales de Aristóteles, fuera del *Organon* (tratado de lógica), que Boecio (480-526) había traducido al latín ([79]). Pero no ignoraba su pensamiento que tantos autores de segundo orden habían vulgarizado, y que formaba parte integrante de aquella gran cultura filosófica de la antigüedad, con preponderancia platónica ciertamente, que los padres, sobre todo San Agustín, habían recogido y puesto al servicio de la fe. En las escuelas cristianas se enseñaba la lógica de Aristóteles, según el texto de Boecio. Pero solamente a fines del siglo XII, los escritos del filósofo *(Física, Metafísica, Etica)* comenzaron a llegar a las manos de los escolásticos, gracias, sobre todo, al parecer, a la ardiente polémica sostenida en esta época por los doctores cristianos contra la filosofía de los árabes, a quienes estos escritos habían sido trasmitidos (con los comentarios de los neoplatónicos, en una versión siríaca traducida luego al árabe), y en los cuales pretendían fundar su autoridad. Acogidos al principio con gran desconfianza ([80]), en razón precisa-

sería cierto que antes de este descubrimiento y con anterioridad a los trabajos de Andrónico, los escritos científicos de Aristóteles no eran precisamente desconocidos, como dice Estrabón, sino poco o mal conocidos.

([79]) Además, habiéndose perdido en parte el trabajo de Boecio, ciertos libros del *Organon*, vueltos a encontrar, gracias a los árabes, sólo después del 1141, figuraron en las bibliotecas filosóficas de la Edad Media, para constituir lo que se llamaba entonces la *Logica Nova* (Primeros y Segundos Analíticos, Tópicos, Sofismas). (Cf. De Wulf, *Hist. de la Fil. Med.*, 2ª ed., p. 149, sig.)

([80]) Las censuras o condenaciones (dadas en 1210 por un Concilio de la Provincia de Sens, reunido en París, y renovadas en 1215 en el estatuto otorgado a la Universidad de París por el legado Roberto de

mente del camino por donde llegaban y de los errores que les hacían cometer los comentarios árabes, todos los libros de Aristóteles fueron pronto traducidos al latín, primero del texto árabe (81), y luego del texto griego (82).

22. — Entonces se encontraron en el camino la sabiduría humana y la verdad divina, Aristóteles y la fe. Toda verdad pertenece de derecho al pensamiento cristiano, como los despojos de Egipto pertenecían a los hebreos: *Quaecumque igitur apud omnes praeclara dicta sunt, nostra christianorum sunt* (83), porque, según el texto de San Ambrosio frecuentemente citado por San Agustín, toda verdad, quienquiera sea el que la diga, pertenece al

Courçon, estatuto confirmado en 1231 por Gregorio IX y en 1263 por Urbano IV) prohibieron el uso de los libros de Aristóteles en las lecciones públicas o privadas.

Nótese, sin embargo, que todos en particular y para uso personal eran libres, dice M. Forget *(Rapp. au congr. scientif. intern. des cath.*, Bruselas, 1894), de leer aquellos libros, de estudiarlos y de escribir comentarios sobre ellos. Además, esas censuras eran sólo válidas para la Universidad de París. En 1229 la Universidad de Tolosa, fundada y organizada bajo el patronato del legado pontificio, atraía a los estudiantes con el anuncio de la explicación de los libros prohibidos en París. En fin, en el mismo París, cuando la Facultad de Artes inscribió en su programa, a partir del 1255, la enseñanza pública de la Física y de la Metafísica, la autoridad eclesiástica no pensó siquiera en intervenir. Más aún, algunos años más tarde, el Papa Urbano IV alentaba en su trabajo a Guillermo de Moerbeke que traducía ya para Santo Tomás de Aquino, comentador de los tratados de Aristóteles. (Cf. CHOLLET, art. *Aristotelisme de la Scolastique, en el Dicitionnaire de Théologie* de Vacant y Mangenot; DE WULF, *Hist. de la fil. med.*, 1900, p. 242.)

(81) Parece que algunos libros de Aristóteles fueron utilizados primero en la versión árabe-latina; otros en la greco-latina. En todo caso esta última no tardó en suplantar a la primera. Santo Tomás sólo empleó las derivadas directamente del griego.

(82) La mejor de estas traducciones es la que a petición y por indicación de Santo Tomás hizo Guillermo de Moerbeke, de 1260 a 1270, de la obra entera de Aristóteles, calcando literalmente el texto griego.

(83) SAN JUSTINO, *in* II *Apol.*, cap. 13.

Espíritu Santo ([84]). Pero es preciso que alguien realice esta toma de posesión; fué asimismo necesario que alguien hiciera entrar al servicio real de Cristo a la maravillosa intelectualidad de Aristóteles. Esta obra, comenzada por Alberto Magno (1193-1280) fué enderezada, acabada y perfeccionada por Santo Tomás de Aquino (1225-1274). Esa empresa suponía reunidas las condiciones más exquisitas: la flor de la civilización del tiempo de San Luis, la admirable organización de la Orden de Santo Domingo, el genio de Santo Tomás ([85]).

Santo Tomás ilumina la filosofía de Aristóteles con la doctrina de Cristo.

Santo Tomás, a quien la Iglesia ha proclamado doctor por excelencia, *Doctor communis Ecclesiae*, y al que ha nombrado maestro universal de su enseñanza, no solamente trasladó a los dominios del pensamiento cristiano la filosofía de Aristóteles en su totalidad, para hacer de ella el instrumento de una síntesis teológica incomparable, sino que, además, y al mismo tiempo, realzó y, por decirlo así, transfiguró esta filosofía. La purificó de todo error, en el orden filosófico se entiende, porque en el orden de las ciencias de observación o ciencias de los fenómenos, Santo Tomás no podía, lo mismo que Aristóteles, evitar los errores corrientes de su tiempo, errores sin consecuencias, en lo que concierne a la filosofía propiamente dicha. La sistematizó con gran vigor y armo-

([84]) *Omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est.*

([85]) Para que fuera posible que esta obra se llevase a término, era necesario que el pensamiento cristiano estuviera suficientemente maduro en el orden filosófico y teológico, gracias a los Padres y a la escolástica anterior a Santo Tomás. Supuesto esto, la obra de Alberto Magno y de Santo Tomás *no cambió*, sino que *terminó* la filosofía cristiana y le dió la forma de la edad perfecta. Si sus contemporáneos se sorprendieron sobre todo de la *novedad* de esta obra —novedad de coronamiento, no de alteración—, fué porque todo tránsito al estado perfecto debe necesariamente sorprender a los que asisten de cerca, y pueden estar atados por la rutina a ciertos aspectos de la imperfección en que se han formado.

nía, profundizó en sus principios, dedujo las conclusiones, ensanchó el horizonte y, sin quitarle una coma, la enriqueció no poco con los inmensos tesoros de la tradición latina y cristiana; colocando en su justo lugar muchas teorías de Platón, creando acerca de algunos puntos fundamentales (por ejemplo, sobre la cuestión de la esencia y existencia) panoramas totalmente nuevos, dando prueba con todo esto de ser un genio filosófico tan poderoso como Aristóteles. En fin y principalmente, echando mano su genio propiamente teológico de la filosofía de Aristóteles, como de un instrumento de la ciencia sagrada, que existe en nosotros "como una huella de la ciencia de Dios" ([86]), elevó esta filosofía sobre sí misma, sublimándola a una luz superior que hace que resplandezca la verdad de una manera más divina que humana. Entre Aristóteles visto a través de su propia doctrina, y Aristóteles contemplado a través de Santo Tomás, hay la misma diferencia que entre una ciudad alumbrada por antorchas y la misma ciudad iluminada por los rayos del sol naciente.

Por esta razón, aunque Santo Tomás es ante todo un teólogo, se puede hablar de filosofía *tomista* con tanta propiedad y mayor quizá que de filosofía *aristotélica* ([87]).

23. — Esta filosofía de Aristóteles y Santo Tomás es con toda propiedad, según frase de un filósofo moderno,

([86]) *Sum. th.*, I, q. 1, a. 3 ad 2.

([87]) Añadamos que conviene *comenzar por la Suma Teológica, la lectura de S. Tomás.* Es éste un consejo sobre el que nunca se insistirá bastante. El estudio de la filosofía debe preceder al de la teología, pero al lado de los estudios propiamente dichos, y para el aprovechamiento del espíritu, la lectura de la *Suma Teológica* –aunque el orden en ella seguido es totalmente diferente del orden filosófico–, podría y debería comenzarse después del primer año de filosofía, y continuarlo después con regularidad.

Notas o signos exteriores de la verdadera filosofía: Filosofía natural del espíritu humano, filosofía de la evidencia, del ser, de la inteligencia, filosofía universal, perdurable y una.

la filosofía natural del espíritu humano; porque en efecto desarrolla y eleva a su mayor perfección lo que hay de más profunda y auténticamente natural en nuestra inteligencia, en sus primeros conocimientos, como en sus aspiraciones hacia la verdad.

Es también la *filosofía de la evidencia,* fundada a la vez en la evidencia experimental de los datos que nos dan los sentidos y en la evidencia intelectual de los primeros principios; *la filosofía del ser,* por apoyarse toda ella y regularse sobre lo que es y por plegarse fielmente a todas las exigencias de lo real; *la filosofía de la inteligencia,* a la cual se entrega como a la facultad de lo verdadero y a la que educa a su vez por medio de una disciplina soberanamente purificadora. Por todas estas razones, esta filosofía tiene carácter de filosofía *universal,* en el sentido de que no es la expresión de una nacionalidad ni de una clase, ni de un grupo, ni de un temperamento, ni de una raza, ni de una ambición, ni de una melancolía, ni de una tendencia práctica; sino la expresión y el resultado de la razón que en todas partes es idéntica. En este mismo sentido, esta filosofía es suficiente para conducir a las inteligencias privilegiadas hasta la ciencia más elevada y más difícil, sin dejar jamás, por otra parte, de estar a la altura de aquella certeza fundamental, espontáneamente adquirida por toda mente sincera, que constituye los dominios universalmente humanos del *sentido común.*

Se nos muestra además como continua y perdurable, *philosophia perennis,* en el sentido de que antes que Aristóteles y Santo Tomás la hubieran creado científicamente como filosofía propiamente dicha, ya existía desde el primer momento en su raíz, en estado prefilosófico, como instinto de la inteligencia y como conocimiento natural de las primeras conclusiones de la razón; y en el sen-

tido, además, que desde su fundación como filosofía, ha permanecido estable y progresiva a la vez en su pujante vida tradicional, mientras que todas las otras filosofías se fueron sucediendo después de una vida precaria. Esta filosofía se presenta, en fin, a nuestros ojos como incomparablemente *una*, ya porque es la única que asegura al saber humano —metafísica y ciencias— su armonía y su unidad, como también porque realiza el máximo de coherencia dentro del máximo de complejidad, y que no es posible desdeñar el más insignificante de sus principios sin falsear, por sus inmediatas repercusiones, todos los aspectos de lo real.

Tales son algunas de las señales externas que nos dan a comprender su objetividad, aun antes de haber penetrado en ella y comprobar directamente su evidencia intrínseca y su necesidad racional.

II. — CONCLUSIONES (88)

24. Definición de la filosofía. — Consideramos primero a la filosofía como *sabiduría humana*. Ahora que sabemos mejor, por la historia de su primer desarrollo, en qué consiste esta sabiduría y de qué trata, podemos decir con más precisión lo que es la filosofía.

(Fijémonos para esto en la filosofía por excelencia —filosofía primera o metafísica—. Lo que se diga de ella en un sentido absoluto —*simpliciter*—, podrá ser aplicado bajo ciertos aspectos *(secundum quid)* a las otras partes de la filosofía.)

1) ¿Es la filosofía una *sabiduría* o ciencia de *conduc-*

(88) Las controversias sobre las conclusiones aquí indicadas, se estudian en la Lógica Mayor y en la Crítica.

ta o de vida, una ciencia de bien obrar, ciencia de virtud? No; la filosofía es una ciencia que nos enseña a

CONOCER.

2) Conocer *¿cómo?* Conocer en el sentido total y completo de la palabra, es decir *con certeza*, de modo que se pueda decir *por qué* la cosa es lo que decimos que es, y no puede ser de otra manera, o sea,

CONOCER POR LAS CAUSAS.

Hallar las causas es, en realidad, la gran tarea de los filósofos, y el conocimiento de que se preocupan no es un conocimiento simplemente probable, como el que proporcionan los oradores en sus discursos; es un conocimiento capaz de obligar a la inteligencia, como el que los geómetras nos proporcionan con sus demostraciones. Pero ¿qué es un conocimiento cierto por las causas? Es lo que se llama una ciencia. La filosofía es una ciencia.

3) Conocer ¿por qué medios, por qué facultad? Conocer por la razón, mediante lo que se llama

LA LUZ NATURAL

de la inteligencia humana. Este es el carácter común a todas las ciencias puramente humanas, por oposición a la teología.

Lo que regula la filosofía, el criterio de verdad que emplea, es pues la *evidencia* del objeto.

El medio o la luz por la cual una ciencia llega a las cosas, es lo que se llama en lenguaje técnico el *lumen sub quo* de esta ciencia, la luz bajo la cual alcanza el objeto que conoce (llamado *objectum quod*, *objeto que*). Las distintas ciencias poseen cada una su luz o medio peculiar *(lumen sub quo, medium seu motivum formale)* que responde a los principios formales mediante los cuales alcanzan su objeto. Pero estos

diversos principios tienen de común el que nos son todos conocidos mediante el ejercicio espontáneo de nuestra inteligencia, tomada como el medio natural de conocer; es decir que los comprendemos por *la luz natural de la razón* y no, como los principios de la Teología, mediante una comunicación sobrenatural hecha a los hombres —Revelación—, y por la luz de la Fe.

Nos queda ahora por conocer el objeto *quod* de la filosofía.

4) Conocer ¿qué? Para responder a esta cuestión, recordemos los objetos de que tratan los filósofos, cuyas doctrinas han quedado esbozadas anteriormente. Tratan de todas las cosas: del conocimiento y de sus procedimientos, del ser y del no ser, del bien y del mal, del movimiento, del mundo, de los seres vivientes y de los no vivientes, del hombre, de Dios... La filosofía trata pues de todas las cosas, es una *ciencia universal.* ¿Quiere esto decir que absorbe en sí a todas las ciencias, y que ella es la ciencia única, de la que las demás no serían sino partes; o al contrario, que ella queda absorbida en las demás ciencias, de las cuales no sería la filosofía sino una sistematización o colección ordenada? Nada de eso. La filosofía tiene su naturaleza y su objeto propio, y es distinta de las otras ciencias; de otra suerte, no sería nada, y los filósofos cuyas doctrinas hemos resumido anteriormente, hubieran tratado problemas inexistentes ([89]). Ahora bien,

([89]) Trataban también, sin duda, de muchos problemas acerca de las ciencias particulares, debido a que la diferenciación de los conocimientos humanos era mucho menor que hoy; sin embargo, el objeto sobre el cual concentraban principalmente sus esfuerzos no era ése, y al menos después de Sócrates, las ciencias particulares (astronomía, geometría, aritmética, música, medicina, geografía...), que la antigüedad cultivó con fruto, se desarrollaron aparte, distinguiéndose netamente de la filosofía. La historia misma de las ciencias particulares, que tanto desarrollo han alcanzado en los tiempos modernos, separándose de la filosofía y constituyéndose como autónomas, demuestra claramente que no forman parte de la filosofía.

que la filosofía sea una ciencia real y que los problemas de que trata sean los más necesarios al hombre, se echa de ver con toda evidencia en la imposibilidad natural en que se encuentra el espíritu humano de prescindir de los problemas tratados por los filósofos, problemas que resuelven los principios a los que está unida la certeza y la objetividad de todas las ciencias.

"¿Decís que hay que filosofar?", preguntaba Aristóteles en un célebre dilema. "Entonces, es cierto, hay que filosofar. ¿Decís que no hay que filosofar? En ese caso también hay que filosofar (para demostrar que no hay que hacerlo). En ambos casos, pues, hay que filosofar (90)."

La filosofía es el conocimiento científico que la razón natural nos procura de todas las cosas (objeto material de la filosofía) por las causas primeras (objeto formal de la filosofía).

Pero ¿cómo se explica que la filosofía sea una *ciencia aparte*, si trata de todas las cosas? Fijémonos *desde qué punto de vista*, bajo qué aspecto trata de todas ellas; o de otro modo, qué es lo que *directamente y por sí misma* busca en todas las cosas: si la filosofía trata del hombre por ejemplo, ¿es para investigar el número de vértebras o las causas de una enfermedad? No, eso lo estudiará la anatomía y la medicina; la filosofía trata del hombre para saber, por ejemplo, si posee una inteligencia que lo distinga de los otros animales, si tiene un alma, si ha sido hecho para gozar de Dios o para gozar de las criaturas, etc. Investigados estos problemas, ya no es posible subir más alto ni ir más lejos. Concluyamos pues que la filosofía investiga en las cosas, no el porqué inmediato de los fenómenos que caen bajo nuestros sentidos, sino, al contrario, el porqué más remoto, aquel, más allá del cual no puede remontarse la razón. Esto se expresa en

(90) "εἰ μὲν φιλοσοφητεον, φιλοσοφητέον, καὶ, εἰ μὴ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον, πάντως ἄρα φιλοσοφητέον."

Este dilema se hallaba en el Προτρεπτικός, obra de la que sólo nos han llegado algunos fragmentos. (Cf. fr. 50...)

lenguaje filosófico diciendo que la filosofía no versa sobre las *causas segundas* o las *razones próximas* (91), sino sobre las *causas primeras* o las *razones más elevadas.*

Hemos visto además que la filosofía estudia los seres por medio de la luz natural de la razón. Esto quiere decir que sólo se preocupa de las causas primeras o de los principios supremos que conciernen al *orden natural.*

Cuando decíamos que la filosofía trata de *todos los seres*, de todo lo que es, de todo lo que se puede conocer, no hablábamos de una manera bastante precisa; con esas palabras dábamos a entender la materia o los seres hacia los cuales dirige su atención: su *objeto material.* Pero no nos fijábamos desde qué punto de vista particular contemplaba a esos seres, no precisábamos su *objeto formal* o su *punto de vista formal.* El objeto formal de una ciencia es algo particular que ésta investiga en un ser, o de otro modo, aquello que *por sí mismo* y *ante todo* es considerado por ella, aquello en razón de lo cual considera a ese ser en general (92); y eso que la filosofía considera así formalmente en las cosas, y por lo que considera en ellas todo lo demás, son

LAS CAUSAS PRIMERAS

o los principios primeros de las cosas, en cuanto éstos se refieren al orden natural.

El objeto material de una facultad, de una ciencia, de un arte, de una virtud, es simplemente la cosa, el ser sobre el cual versa esta facultad, esta ciencia, está virtud, este arte. Así la química tiene por *objeto material* los cuerpos no vivientes; el sentido de la vista, las cosas que están ante nuestros

(91) *Próximas,* es décir cercanas al detalle de los fenómenos que son objeto de nuestros sentidos.

(92) *"Quod per se primo haec scientia considerat et sub cujus ratione caetera omnia cognoscit."*

ojos. Pero esto no basta para distinguir la química de la física, por ejemplo, que trata igualmente de los cuerpos no vivientes; ni para distinguir la vista del tacto. Para definir exactamente la química, habrá que decir que tiene por objeto los cambios profundos (cambios sustanciales) de los cuerpos no vivientes; asimismo, será necesario decir que la vista tiene por objeto el color. Así quedará determinado su *objeto formal (objectum formale quid)*, es decir aquello que *por su misma naturaleza e inmediatamente*, o mejor, *necesariamente y ante todo* (estas expresiones son equivalentes y corresponden a la fórmula latina *per se primo)* es considerado en las cosas por esta ciencia, este arte, o esta facultad, y aquello en razón de lo cual consideran todo lo demás.

De esto se sigue que, entre todas las ciencias humanas, la filosofía es la única que tiene por objeto *todo lo que existe;* pero no busca en este todo sino las *causas primeras.* Las otras ciencias, en cambio, tienen por objeto tal o cual parte de lo que existe, tales o cuales seres, y en ellos no investigan sino las *causas segundas* o los *principios próximos.* Es decir, que la filosofía es el más excelso de los conocimientos humanos.

Es decir asimismo que la filosofía es propiamente hablando una *sabiduría,* por ser propio de la sabiduría el considerar las causas más elevadas: *sapientis est altissimas causas considerare.* De modo que en unos pocos principios encierra la naturaleza entera, y enriquece la inteligencia sin abrumarla.

5) Todo lo que acabamos de decir conviene pura y simplemente a la filosofía primera o metafísica, pero puede hacerse extensivo a la filosofía entera, tomada como un conjunto cuya parte capital es la metafísica ([93]). Se

([93]) Para los antiguos la palabra "Filosofía" designaba el conjunto de las grandes disciplinas científicas (física o ciencia de la naturaleza, matemática o ciencia de las proporciones, metafísica o ciencia del ser en cuanto ser, lógica y ética). No tenía pues sentido para ellos el distinguir la filosofía de las ciencias. La única cuestión que se les plan-

puede decir, pues, que la filosofía tomada en general es un conjunto de ciencias universal ([94]), que tiene como *punto de vista formal* ([95]) las causas primeras (ya sean las causas *absolutamente* primeras, los principios absolutamente primeros: objeto formal de la metafísica; ya sean las causas primeras *en un orden determinado*, objeto formal de las otras ciencias filosóficas). Igualmente diremos que la metafísica merece el nombre de sabiduría pura y simplemente *(simpliciter)*, y que las otras partes de la filosofía lo merecen relativamente *(secundum quid)*.

CONCLUSIÓN I. — *La filosofía es el conocimiento científico que mediante la luz natural de la razón considera las primeras causas o las razones más elevadas de todas las cosas; o de otro modo: el conocimiento científico de las cosas por las primeras causas, en cuanto éstas conciernen al orden natural.*

teaba era la de distinguir la Filosofía Primera o metafísica de las otras ciencias. Para nosotros al contrario, dado el inmenso desarrollo alcanzado por las ciencias, nos es preciso distinguir de éstas no sólo la metafísica (ciencia de los primeros principios, absolutamente hablando), sino también el estudio de los primeros principios tomado en un orden determinado (en el orden matemático o en el orden físico, por ejemplo), ya que este conjunto constituye lo que se llama la filosofía.

([94]) Sólo la metafísica y la lógica constituyen, cada una de por sí, como se verá en su lugar, una ciencia universal específicamente una.

([95]) Propiamente hablando no existe un objeto formal único de la filosofía, porque la filosofía en su conjunto no es pura y simplemente una, sino que consta de varias ciencias distintas (lógica, filosofía natural, metafísica...), especificadas cada una por un objeto formal distinto *(ens rationis logicum, ens mobile, ens in quantum ens*, véase más abajo cap. II). Pero entre estos objetos formales de las diversas ciencias filosóficas hay algo analógicamente común, y es que dicen relación, cada uno en su orden, a las causas más elevadas y más universales, o son considerados en relación a esas causas. Se puede, pues, decir que las causas más elevadas constituyen el objeto formal o el punto de vista formal analógicamente común de la filosofía tomada en su conjunto.

a) La dificultad de tal conocimiento radica precisamente en su misma grandeza. Por eso el filósofo, que se entrega a la ciencia más elevada, debe ser personalmente el más humilde entre los hombres de estudio; lo cual no le ha de impedir defender, como es su deber, la dignidad de la sabiduría y su primacía sobre las demás ciencias.

b) Considerando que la filosofía se extiende *a todas las cosas*, Descartes (siglo XVII) la consideraba como la única ciencia[96]; las otras no serían sino partes de ella. Augusto Comte, por el contrario, y con él los positivistas (siglo XIX) querían absorberla en las otras ciencias, de las que la filosofía no sería sino la "sistematización". Unos y otros se han engañado por no haber distinguido el objeto *material* y el objeto *formal* de la filosofía.

Filosofía de Aristóteles y de Santo Tomás.

La filosofía y el conjunto de las otras ciencias tienen el mismo objeto *material* (todos los seres cognoscibles). Pero la filosofía considera *formalmente* las causas primeras, mientras que las otras consideran formalmente las causas segundas.

Descartes.

La filosofía absorbe a las otras ciencias; la filosofía es toda la ciencia.

Augusto Comte.

Las ciencias absorben a la filosofía, no hay filosofía.

(96) Descartes empleaba la palabra filosofía en su antigua acepción. Para los antiguos como para Descartes, la palabra filosofía designaba *el conjunto de los conocimientos científicos*. Pero los antiguos distribuían la filosofía así entendida *en muchas ciencias distintas*, entre las cuales la metafísica llevaba por excelencia el nombre de filosofía. Descartes, por el contrario, consideraba a la filosofía como *el conjunto de los conocimientos científicos*, como una ciencia específicamente

c) Hemos dicho más arriba que la filosofía es una *ciencia*, y que conoce *con certeza*. No pretendemos con eso que la filosofía resuelva con certeza todas las cuestiones que dentro de sus dominios puedan plantearse. Sobre muchos puntos particulares la filosofía debe contentarse con soluciones probables, bien porque la cuestión sobrepasa el actual alcance de sus conocimientos, como en muchas cuestiones de la filosofía natural y de la psicología, bien por no poseer ella misma una solución ulterior (por ejemplo en la aplicación de las reglas morales a ciertos casos particulares). Pero este elemento simplemente probable es accidental a la ciencia como tal. Y la filosofía alcanza a mayor número de certezas, y a certezas (las metafísicas) más perfectas que cualquiera de las ciencias puramente humanas.

25. La filosofía y las ciencias particulares. — ¿Cómo precisar la relación de la filosofía (sobre todo de la metafísica) con las otras ciencias?

Las ciencias particulares están sometidas a la filosofía, en el sentido que pertenece a la filosofía el juzgarlas, dirigirlas y defenderlas.

1) Toda ciencia es de por sí autónoma, en el sentido de que posee los medios necesarios y suficientes para asegurar la verdad en su terreno, sin que nadie pueda negarle las verdades así establecidas.

Pero puede suceder que una ciencia, o mejor un sabio, se engañe accidentalmente en su propio campo. En este caso la ciencia en cuestión puede sin duda juzgarse y rectificarse a sí misma; pero es claro que una ciencia más elevada podrá juzgarla y rectificarla, en el caso en que el error cometido atente contra su propia verdad y entre, por consiguiente, en su terreno. Ahora bien, la filosofía,

una (cuyas partes principales serían la metafísica, la física, la mecánica, la medicina y la moral). En consecuencia no admitía sino una Ciencia única. Para nosotros la filosofía es un cuerpo de ciencias que de su punto de vista *formal* (causas primeras) recibe su unidad y su distinción de las otras ciencias. La parte capital de este cuerpo de ciencias es la metafísica, ciencia específicamente una, y cuyo objeto *formal* es universal (el ser en cuanto ser).

y especialmente la filosofía primera o metafísica es la ciencia más elevada. Por consiguiente, a ella corresponde

JUZGAR

a todas las demás ciencias humanas, en el sentido de condenar como falsa toda proposición científica incompatible con sus propias verdades.

Sea por ejemplo una proposición de física que parezca incompatible con una verdad de filosofía (97). No sólo pertenece a la física juzgar esta proposición a la luz de la misma física; *también pertenece a la filosofía juzgarla a la luz de la filosofía*, precisando si es cierto y en qué medida es verdaderamente incompatible con la verdad filosófica en cuestión. (Si esta incompatibilidad es real, evidentemente la proposición física de que se trata, no es verdadera, ya que una verdad no puede ser contraria a otra verdad. El físico deberá pues, en semejante caso, inclinarse delante de la filosofía, y comenzar de nuevo su razonamiento y sus experiencias) (98).

Sea por el contrario una proposición de filosofía que parezca incompatible con una verdad de la física (99). Entonces pertenece a la filosofía juzgar esta proposición a la luz de

(97) Se puede uno preguntar, por ejemplo, si el principio de inercia, tal como se formula desde Galileo y Descartes, es compatible con el principio filosófico: *quidquid movetur, ab alio movetur.*

(98) Es verdad que de hecho nos encontramos en presencia, no de la filosofía, sino de los filósofos, y que los filósofos son falibles; un filósofo puede engañarse juzgando una proposición de física; pero esto no prueba que no tenga el derecho de juzgarla.

Un físico puede, pues, en ciertos casos seguir manteniendo una proposición de física contra un filósofo que la declara incompatible con una verdad filosófica. Pero es porque la evidencia que tiene de esta verdad de física le da fundamento para concluir que el filósofo se ha equivocado al emitir su juicio, o en otros términos, que no ha dado ese juicio *ut philosophus*, como órgano de la filosofía. No es porque tenga fundamento para negar al filósofo el derecho de emitir ese juicio sobre la cuestión.

(99) Por ejemplo, la tesis filosófica del *libre albedrío* parece a los mecanicistas incompatible con el principio físico de la *conservación de la energía.*

sus propios principios, y no a la física a la luz de los suyos, resolver si verdaderamente, y en qué medida, es incompatible con la verdad de física en cuestión. Si la incompatibilidad es real, entonces esa proposición de filosofía será falsa, ya que una verdad no puede ser contraria a otra verdad. El filósofo se inclinará cediendo en semejante caso, no precisamente ante la física, sino ante la misma filosofía que, a través de la física, comprenderá su error, y deberá rehacer su razonamiento.

2) Además, si los principios de una ciencia están subordinados a los de otra más elevada, es claro que a ésta corresponde el papel de directora de la ciencia inferior. Ahora bien, siendo los principios de la filosofía primera o metafísica absolutamente los primeros de todo humano conocimiento, tiene bajo su dependencia de un cierto modo a todas las otras ciencias humanas. Por consiguiente, la filosofía —primera o metafísica—

DIRIGE

a las demás ciencias.

a) Siendo los principios de la filosofía —filosofía primera o metafísica— los primeros absolutamente en todo conocimiento humano, en cierto modo tienen bajo su dependencia a todos los principios de las demás ciencias. Sin duda que estas últimas no dependen directamente de los principios de la metafísica, al modo que una conclusión depende de las premisas que la hacen verdadera. Estos principios que rigen las ciencias son directamente conocidos por la razón *(principia per se nota).* Pero no son, hablando con propiedad, de la categoría de los primeros principios; por consiguiente, aunque la mente los comprenda independientemente de la metafísica, suponen en realidad los principios de la metafísica y en ellos se resuelven; pueden ser conocidos sin que sean explícitamente conocidos los principios de la metafísica, pero no serían verdaderos si a la vez no son verdaderos los de la metafísica. En este sentido les están indirectamente subordinados. Así el

principio matemático: "dos cantidades iguales a una tercera son iguales entre sí" se resuelve en este principio metafísico: "dos seres idénticos a un tercero son idénticos entre sí".

Por esta razón se dice que las ciencias están *impropiamente subordinadas* a la metafísica. Además muchas veces emplean principios comunes y universales de la metafísica. Y en este sentido se dice que están "subalternadas" a la metafísica *relativamente (secundum quid)*.

b) Dirigir a un ser equivale a asignarle su fin propio. Las ciencias no son dirigidas por la filosofía hacia su fin peculiar en el sentido de que tengan necesidad de ella para tender a su propio objeto; la aritmética no tiene necesidad de la metafísica para llegar a las verdades relativas a los números; ese camino lo recorre por sí misma. Pero la filosofía señala sus fines propios a las diversas ciencias, en el sentido de que determina especulativamente aquello que constituye el objeto propio de cada una, y aquello que hace su unidad y su distinción —clasificación de las ciencias— ([100]). Y por lo mismo determina el orden de las ciencias entre sí. Y así todas son ordenadas por la sabiduría, *sapientis est ordinare*. Consecuencia: si una ciencia, o mejor dicho, un sabio se desvía accidentalmente de su fin propio, invadiendo los dominios y los derechos de otra ciencia ([101]), a la filosofía corresponde evitar este desorden. Por esta razón, la filosofía dirige a las ciencias (hacia sus fines propios) no en el sentido de señalárselos, sino evitando que se extravíen.

([100]) Cuestión que se estudia en Lógica Mayor.

([101]) Estas desviaciones y usurpaciones son muy frecuentes. Existe, por ejemplo, una manera de tratar la geometría no euclidiana, que hace que los matemáticos se desvíen de su fin. Las matemáticas, por otra parte, se han internado con Descartes en los dominios de todas las ciencias; y hoy la física y la química invaden constantemente el terreno de la biología, medicina y psicología. Las incursiones de la física o de la biología en el campo de la filosofía no tienen número. Citemos por vía de ejemplo las teorías seudocientíficas acerca de la inexistencia de las causas finales, la irrealidad de las cualidades, el determinismo, el atomismo, o también de parte de la biología, el dogma trasformista y el dogma mecanicista.

Por otra parte, el conocimiento en el que el espíritu encuentra su bien definitivo, puede ser considerado como el fin común y trascendente hacia el cual convergen todas las ciencias particulares. Ahora bien, la filosofía, ciencia de las causas primeras, es la que nos proporciona este conocimiento; un título más para qué afirmemos que *dirige a las ciencias (hacia el fin común* al cual está subordinado el fin peculiar de cada una). Todas las ciencias están, pues, ordenadas a la sabiduría.

Por todo lo que acabamos de decir se comprende que para avanzar en las ciencias no hay necesidad de ser filósofo ni de fundarse en la filosofía; y que los sabios, al cultivar sus ciencias, no tienen por qué pedir consejos a la filosofía ni aspirar a ser filósofos; pero se deduce también que "sin ella no podrán en modo alguno darse cuenta del lugar ni del alcance de su especialidad en el conjunto de los conocimientos humanos", ni tener "idea alguna de los principios de la experiencia ni de los fundamentos reales de las ciencias particulares" ([102]); y que, en la historia de la humanidad, un período de su cultura intelectual en que la filosofía no haya ejercido sobre las ciencias su primacía de *scientia rectrix* ([103]), lleva fatalmente consigo un gran desbarajuste y un descenso general de la inteligencia.

c) Descartes, por el hecho de absorber todas las ciencias en la filosofía y de considerar la ciencia como pura y simplemente una, creía que los principios de todas las ciencias dependen *directamente* de los de la filosofía primera o metafísica. Por consiguiente, con la metafísica es necesario comenzar el estudio de las ciencias y de la misma filosofía.

El error opuesto está en creer que los principios de las ciencias son *absolutamente* independientes de los principios de la filosofía. Según esta teoría no tiene razón de ser la *scientia rectrix*, y las ciencias no forman un edificio armónico,

(102) T. Richard, *Philosophie du raisonnement dans la science d'après Saint Thomas*, París, 1919, p. 14.
(103) Santo Tomás, *Com. sobre la Met. de Arist., proemium.*

sino un caos. Es extraño que Augusto Comte, que quería reducir la filosofía a la simple sistematización de las ciencias particulares, no haya comprendido que esta tarea de clasificar y sistematizar las ciencias (en lo que él llama la síntesis objetiva) no es posible sino en el caso de que la filosofía sea una ciencia aparte, superior, y de la que las otras ciencias dependan en cierto modo ([104]).

Filosofía de Aristóteles y de Santo Tomás.

Los principios en que se basan las ciencias particulares están subordinados a los de la filosofía, pero sólo de una manera *indirecta.*

Por consiguiente, la filosofía dirige a las otras ciencias, pero con una dirección que podríamos llamar *política,* ya que las ciencias particulares son autónomas.

El estudio de la filosofía primera o metafísica no se ha de colocar al principio sino al fin de la investigación intelectual.

Filosofía de Descartes.

Los principios de las ciencias particulares están *directamente* subordinados a los de la filosofía. Por con-

Filosofía de los que niegan la filosofía.

Los principios de las ciencias particulares no están subordinados a los de ninguna ciencia superior. Por

([104]) De hecho, en el pensamiento de Comte, la Sociología es la *scientia rectrix*, pero ordenando las cosas en función del sujeto, no en ellas mismas ("síntesis subjetiva").

Filosofía de Descartes.

siguiente ésta dirige a las otras ciencias, con una dirección que podríamos llamar *despótica.*

El estudio de la filosofía primera (metafísica) debe colocarse al principio de la labor intelectual.

Filosofía de los que niegan la filosofía.

consiguiente, estas ciencias *no están* dirigidas por nadie, y se encuentran en un estado que podríamos llamar *anárquico.*

No existe ciencia suprema o filosofía primera (metafísica).

3) En fin, si una ciencia desarrolla sus demostraciones a partir de ciertos principios o de ciertos datos que no puede aclarar ni *defender*, será necesario que el oficio de defender esos principios y esos datos correspondan a una ciencia superior; así como la ciencia del arquitecto protege la del maestro de obras.

Ahora bien, es claro que todas las ciencias, excepto las más altas entre ellas, desarrollan sus demostraciones en base a ciertos principios o a ciertos datos que ellas no pueden demostrar ni defender. Las matemáticas, por ejemplo, no se preguntan qué es la cantidad o el número o la extensión; ni la física pregunta qué es la materia. Y si alguien se presenta negando que el mundo sensible exista o que dos cantidades iguales a una tercera son iguales entre sí, o que el espacio no tiene tres dimensiones, no es la física o las matemáticas las que podrán responderle, ya que, al contrario, ellas mismas suponen estos principios o datos. A la filosofía pertenece pues,

DEFENDER

contra todos los adversarios, los principios de las ciencias humanas.

El sentido común, junto con las demostraciones de la inteligencia y de la experimentación, proporcionan sus principios a las ciencias. Éstas van construyéndose sobre esos principios, y eso les basta; pero pueden un día ser atacados esos mismos principios. Y la perfección, la estabilidad y las exigencias primordiales de los conocimientos humanos exigen una ciencia que los dilucide, los discuta y los defienda científicamente, pues de otro modo, el conocimiento en general quedaría excesivamente imperfecto y debilitado y faltaría a su fin primordial.

4) De este modo la filosofía (y sobre todo la filosofía primera o metafísica) a título de sabiduría y de ciencia suprema, juzga, dirige y defiende a las otras ciencias. Y como es un contrasentido que el jefe dependa de sus subordinados, la filosofía es independiente de las ciencias inferiores o en todo caso dependerá de ellas como el jefe, que, cuando no es lo bastante fuerte para bastarse a sí mismo, tiene cierta dependencia respecto a sus ministros o a los instrumentos que emplea. Por eso Aristóteles la consideraba como la ciencia

LIBRE por excelencia.

a) La filosofía se apoya en los hechos, en los datos de la experiencia. Para procurarse los materiales de que se ha de servir, echa mano, como de *instrumentos*, de las verdades que le proporciona la evidencia sensible, y de las proposiciones establecidas por las ciencias. Depende de ambas, como un superior depende de los servidores que emplea.

Tal dependencia es una dependencia *puramente material*, en el sentido de que el superior no depende del inferior sino para servirse de él, y no para servirle. Juzga igualmente a la luz de sus propios principios los datos que proporciona el servidor que está a sus órdenes. De la manera como uno de los más sagaces observadores de las abejas, Francisco Huber,

que era ciego, juzgaba a la luz de su inteligencia lo que veían los ojos de su criado.

Pero esta dependencia puramente material de la filosofía, si es absolutamente necesaria respecto a la evidencia sensible, no es sino relativa y contingente respecto a las ciencias. En efecto, de la experiencia sensible saca la filosofía proposiciones fundamentales que emplea como premisas en sus demostraciones, y para establecer sus propias verdades. Así esta verdad, observada por los sentidos y juzgada por la luz de la filosofía —"existe el movimiento en el mundo"—, sirve de premisa a Aristóteles para establecer que el ser se divide en acto y potencia, y que hay un primer motor, acto puro, Dios. Así, está claro que la filosofía no puede prescindir de estas proposiciones y que las proposiciones así escogidas como premisas deben ser absolutamente verdaderas; de lo contrario, las conclusiones que dedujera de ellas serían falsas.

Si se trata, en cambio, de proposiciones o premisas proporcionadas por las ciencias, estas proposiciones, si son verdaderas, entran a enriquecer el tesoro de materiales que la filosofía emplea; pero la filosofía (especialmente la filosofía primera o metafísica) no tiene por qué echar mano de ellas, y aun debe positivamente prescindir de ellas para sentar sus propias conclusiones, al menos cuando se trata de sus conclusiones ciertas (aunque puede hacer uso de ellas para confirmar esas conclusiones). Tiene la filosofía necesidad de tener a su disposición proposiciones de esta naturaleza, y cuanto más numerosas, mejor, porque no les es posible desenvolver bien sus principios sin verlos encarnados, por decirlo así, en ejemplos sensibles. Pero no tiene necesidad de tal proposición con preferencia a tal otra, desde el momento que, a menos de decaer de su naturaleza o renunciar a su libertad de ciencia superior, ella deduce sus conclusiones de sus propios principios y de las proposiciones que le procura la evidencia sensible, y no de las proposiciones que le ofrecen las ciencias. Estas últimas proposiciones no deben servirle en efecto de premisas, sino de *ilustraciones* de las que la filosofía hace uso para llegar a sus propias tesis. Una filosofía

sanamente construída debe, pues, poder prescindir de tal sistema de proposiciones científicas, de las cuales usa sin embargo, de hecho, según el estado de la ciencia en un momento dado; y si este sistema científico resulta un día que es falso, la certeza de esa filosofía no sufrirá por ello, y únicamente su lenguaje y las ilustraciones sensibles con las que presentaba sus verdades deberán ser modificados.

Estas observaciones son importantes. Nos demuestran que los datos experimentales en los que ante todo se funda la filosofía, responden perfectamente a su carácter de ciencia suprema y universal; estos datos se los proporciona un instrumento —la evidencia sensible— anterior a la observación científica, infinitamente más seguro que las inducciones de las ciencias, y que está al alcance de todos los hombres; y consiste en verdades de hecho tan sencillas que tienen un valor universal, tan inmediatas y tan evidentes que su certeza es superior a la de las verdades científicas mejor establecidas [105].

Estas observaciones ayudan también a comprender por qué los errores de orden puramente científico que se pueden encontrar en los comentarios antiguos de la filosofía de Aristóteles y de Santo Tomás, comentarios o exposiciones necesariamente concebidos en función del estado de las ciencias en ese tiempo, en nada afectan a la verdad de esta filosofía. Es que ninguna filosofía es más fiel que la de Aristóteles y la

[105] A este dato fundamental pueden venir a añadirse, pero a título secundario y para confirmarlo, *los hechos* particulares descubiertos, controlados, medidos por la observación y la experimentación científicas. Nótese que las verdades totalmente evidentes, que constituyen la base más fundamental de la filosofía, deben distinguirse con cuidado de ciertas *interpretaciones* de la experiencia vulgar que no son sino *proposiciones seudocientíficas.* Si, por ejemplo, en filosofía natural se recurriera, para probar la realidad de los cambios sustanciales, al argumento de que el agua es un cuerpo *líquido,* mientras que el hidrógeno y el oxígeno son *gaseosos,* tal razonamiento estaría fundado, no en una verdad de evidencia sensible, sino en un *error* de orden científico (los mismos cuerpos inorgánicos pueden, en efecto, hallarse en los tres estados: sólido, líquido y gaseoso). Una buena información científica ayuda grandemente al filósofo a evitar tales errores.

de Santo Tomás a las leyes del pensamiento que garantizan la pureza y la libertad de la filosofía.

Es verdad que la filosofía, si bien es *distinta* de las ciencias particulares, no está *separada* ni *aislada* de ellas. Tiene, por el contrario, el deber de ejercer su oficio de *scientià rectrix*, proyectando constantemente su luz sobre los descubrimientos, las teorías, la actividad incesante y el movimiento de las ciencias; y una de las primeras condiciones de su vida y de su progreso en el mundo, es su contacto íntimo con las disciplinas inferiores interpretando y fecundando sus datos.

En la medida en que se ocupa así en interpretar, con la ayuda de sus propias verdades, los hechos o las teorías, que la ciencia positiva tiene por demostrados, los errores o las insuficiencias de la ciencia positiva pueden introducir incidentalmente en una corriente filosófica verdadera, detalles caducos, cosa que puede suceder a lo largo del desarrollo humano de la filosofía; esas disciplinas inferiores no pueden falsear una filosofía sino en la medida en que ésta se aleje de su propia naturaleza o se encadene a esas ciencias inferiores ([106]).

b) Se echa de ver por todo lo dicho que por razón de la naturaleza y de las exigencias de la filosofía, es necesario que ésta *esté informada, hasta donde le sea posible, del estado de las ciencias en cada época*, a condición, se entiende, de que la verdad filosófica permanezca con libertad de acción a su respecto. Seguramente, aunque el filósofo, como tal, no tiene por qué echar mano de las proposiciones de las ciencias particulares para *establecer* sus propias tesis, debe, sin embargo, emplearlas: 1º, para *ilustrar* convenientemente sus principios; 2º, para *confirmar* sus conclusiones; 3º, para *interpretar*, aclarar y asimilar los resultados adquiridos por las ciencias, en la medida que interese a los problemas filosóficos; 4º, para *refutar* las objeciones y los errores que pretendieran apoyarse en los resultados de la ciencia.

([106]) El pecado de los escolásticos decadentes de los siglos XVI y XVII fué el haber creído y haber hecho creer que la filosofía de Aristóteles y de Santo Tomás estaba ligada así a los errores de la ciencia antigua, de la que es totalmente independiente.

Por otra razón es también necesario al filósofo el estudio de las ciencias, porque su propia formación le exige ir subiendo de lo imperfecto a lo más perfecto, y pasar por la disciplina de las ciencias antes de llegar al campo de la sabiduría ([107]).

Es una realidad que todos los grandes filósofos han conocido a fondo las ciencias de su época; algunos han sido a la vez grandes sabios (Aristóteles, Alberto Magno, Leibniz), y algunos de los principales descubrimientos científicos se deben a filósofos, por ejemplo, los descubrimientos matemáticos de Pitágoras, de Descartes o de Leibniz.

Nótese bien que es más provechoso para la formación del filósofo poseer a la perfección una sola ciencia, que conocer varias superficialmente y a través de obras de segunda mano. Sin soñar con poseerlas todas con la perfección del sabio, lo que es imposible, dada la especialización que sería necesaria, debe sin embargo el filósofo procurarse un conocimiento suficientemente profundo del conjunto de las ciencias particulares; cosa que no es imposible, como lo demuestra el ejemplo de algunos grandes talentos.

CONCLUSIÓN II. — *La filosofía es la más elevada de las ciencias humanas; es verdaderamente una sabiduría. Las otras ciencias* (humanas) *están sometidas a ella en el sentido de que las juzga, las dirige y defiende sus principios. En cambio, ella es libre con respecto a las ciencias y no depende de ellas sino como de los* INSTRUMENTOS *de que echa mano.*

([107]) El estudio de las ciencias es igualmente necesario al filósofo, para ponerlo en situación de distinguir *la evidencia primera* y fundamental de la experiencia, de *ciertas interpretaciones vulgares y seudocientíficas en realidad*, tales como la hipótesis del movimiento del sol alrededor de la tierra, o la opinión irreflexiva de que tal cuerpo inorgánico sería esencialmente líquido y tal otro esencialmente sólido o gaseoso. (Ver la nota 105.)

26. La filosofía y la teología. — La filosofía es la más alta de las ciencias humanas, es decir, de las ciencias que estudian los seres a la luz natural de la razón. Pero hay una ciencia superior a ella. Si en efecto existe una ciencia que sea en el hombre una participación de la ciencia propia del mismo Dios, ella será evidentemente más alta que la más elevada ciencia humana. Y ésta es la teología.

La palabra Teología significa ciencia de Dios: la ciencia o conocimiento de Dios, que nosotros podemos adquirir naturalmente por las fuerzas de la razón, y que nos hace conocer a Dios *por medio de las creaturas*, como autor del orden natural, es una ciencia filosófica –la parte más elevada de la Metafísica–, que se llama Teodicea o teología natural. La ciencia de Dios, que no podemos adquirir naturalmente por las solas fuerzas de la razón, sino que supone que Dios mismo se ha dado a conocer a los hombres por medio de la revelación, de modo que nuestra razón, esclarecida por la fe, deduce luego de esta misma revelación las conclusiones que ella implica, es la *Teología sobrenatural* o más brevemente, la *Teología*. De esta ciencia queremos hablar ahora.

Tiene por *objeto* algo absolutamente inaccesible a la razón natural de las criaturas todas; a Dios conocido *en sí mismo*, en su propia vida divina o, como se dice, "bajo la razón de Deidad", y no a Dios como causa de la creatura y autor del orden natural; y todo lo que ella conoce, lo conoce en función de Dios así considerado, mientras que todo lo que conoce la metafísica, sin exceptuar a Dios mismo, lo conoce en función del ser en general.

Tiene por *principios* las verdades formalmente reveladas por Dios (dogmas o artículos de fe) y por principal *criterium* de verdad la autoridad de Dios que revela.

Su *luz* es, no la simple luz natural de la razón, sino la luz de la razón esclarecida por la fe; *revelación virtual* la llaman los teólogos, es decir, la revelación en cuanto contiene vir-

tualmente las conclusiones que la razón puede deducir de ella.

Por la elevación de su objeto, como por la certeza de sus principios y por la excelencia de su luz, la teología está, pues, por encima de todas las ciencias puramente humanas. Y aunque no posee la evidencia de sus principios, que son *creídos* por el teólogo, mientras que los principios de la filosofía son *vistos* por el filósofo, es una ciencia más elevada que la filosofía: el argumento sacado o fundado en la autoridad es en efecto el más pobre de todos los argumentos, cuando se trata de la autoridad de los hombres; pero el argumento basado en la autoridad de Dios, que revela, es el más fuerte y eficaz de todos ellos ([108]). La teología, en fin, que considera al Ser que está sobre todas las causas, merece, a título mucho más elevado que la metafísica, el nombre de sabiduría. Es la sabiduría por excelencia ([109]).

¿Cuáles son las relaciones de la filosofía con la teología?

1) A título de ciencia superior, la teología

JUZGA

a la filosofía del mismo modo que la filosofía juzga a las ciencias([110]). Le corresponde, pues, sobre ella el ofi-

([108]) *"Licet locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus."* SANTO TOMÁS, *Sum. th.*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

([109]) La teología es la sabiduría teórica por excelencia, sabiduría que conoce a Dios por la inteligencia y por las ideas, es decir, por el procedimiento normal de la ciencia humana. Hay otra ciencia todavía más elevada, que es un don del Espíritu Santo; ésta da a conocer a Dios experimentalmente y por la caridad; y hace juzgar las cosas divinas instintivamente, como el hombre virtuoso juzga de la virtud *(per modum inclinationis)*, y no científicamente como el moralista juzga de la virtud *(per modum cognitionis)*. Cf. SANTO TOMÁS, *Sum. th.*, I, q. 1, a. 6, ad 3.

([110]) Ver anteriormente págs. 89 y 90. —El filósofo y el sabio no

cio de *direcciân*, pero dirección *negativa*, que consiste en declarar falsa toda proposición filosófica incompatible con una verdad teológica. La teología comprueba así y tiene bajo su dependencia las conclusiones dadas por los filósofos.

2) Pero los principios de la filosofía son independientes de la teología, ya que esos principios son las verdades primeras cuya evidencia se impone por sí misma a la inteligencia, mientras que los principios de la teología son las verdades reveladas por Dios. Los principios de la filosofía se bastan a sí mismos y no se derivan de los de la teología. De igual modo, la luz por medio de la cual la filosofía conoce su objeto es independiente de la teología, por ser esta luz, la luz de la razón, autónoma en su propio terreno (111). Esta es la causa por la cual la filosofía no es dirigida *positivamente* por la teología (112), ni tiene necesidad de la teología para la defensa de sus principios. Y en su terreno se desenvuelve de una manera autónoma, aunque esté sometida al control externo y a la regulación negativa de la teología.

La filosofía está en sus conclusiones, no en sus principios, sometida a la teología.

deberían jamás desconocer los derechos que la teología tiene sobre la filosofía y las ciencias. Podrían, sin embargo, recusar en tal o cual caso particular, no ciertamente la autoridad de la Iglesia, pero sí la opinión de *tal teólogo*, ya que el teólogo no es órgano de la teología, y puede engañarse.

(111) Esta luz tiene valor propio y en filosofía se basta a sí misma; lo cual no impide que pueda también —en la teología, no en la filosofía—, servir de instrumento a una luz más elevada; lo cual no significa ciertamente que la razón humana en sus mismos principios no esté subordinada a la Inteligencia primera.

(112) La teología puede orientar las investigaciones del filósofo en un sentido más que en otro, y se puede decir que entonces lo dirige positivamente *per accidens*. Pero absolutamente hablando, la teología no dirige a la filosofía sino negativamente, como queda indicado anteriormente. No la dirige positivamente ni de manera directa, proporcionándole sus medios de probar (como hace la Fe respecto de la Apologética), ni de un modo indirecto, ordenando sus partes (como la filosofía ordena las ciencias).

Se comprende por lo expuesto que la filosofía y la teología son perfectamente *distintas*, y que sería ridículo en un filósofo invocar, para probar una tesis de filosofía, la autoridad de la revelación, como sería ridículo que un geómetra quisiera demostrar un teorema con la ayuda de un medio físico, pesando, por ejemplo, las figuras que compara. Pero si son perfectamente distintas, la filosofía y la teología, no están *separadas;* y la filosofía, siendo como es entre todas las ciencias humanas, la ciencia libre por excelencia, en el sentido de que se desenvuelve según principios y leyes que no dependen de ninguna ciencia superior a ella, está sin embargo limitada en su libertad *—en la libertad de engañarse—*, en el sentido de estar sometida a la teología que la controla externamente.

En el siglo xvii, la reforma filosófica de Descartes tuvo por efecto *separar* la filosofía de la teología ([113]), al negar a la teología el derecho de vigilancia y su función de norma negativa respecto de la filosofía: lo que equivalía a decir que la teología *no es una ciencia*, sino simplemente una disciplina práctica, y que la filosofía o sabiduría humana es la ciencia absolutamente suprema, que no admite dirección de parte de ninguna otra ciencia. Así el cartesianismo, a pesar de las convicciones religiosas de Descartes, introducía el principio de la filosofía *racionalista*, que pretende negar a Dios el que pueda hacernos conocer por revelación verdades que sobrepasan el alcance natural de nuestra razón. Si Dios nos revela

([113]) Podría decirse, es cierto, que según las intenciones de Descartes se trataba más bien de emancipar a la filosofía de la autoridad de *cierta teología* —de la teología escolástica—, que consideraba sin ningún valor, por apoyarse en la filosofía y la metafísica de que hace uso, en los principios de Aristóteles.

De hecho, sin embargo, rompía con la teología misma, al romper con la teología escolástica, que es la teología tradicional de la Iglesia; sobre todo, porque la noción que de la ciencia se formaba, significaba la negación de la teología como ciencia. Y en todo caso su reforma tuvo por efecto arrastrar a la filosofía a proclamarse independiente en absoluto de la teología. (Cf. Blondel, *Le christianisme de Descartes*, "Revue de Met. et de Morale", 1896.)

efectivamente ciertas verdades, entonces necesariamente la razón humana se apoyará en ellas como sobre principios ciertos de conocimiento y constituirá así una ciencia, que será la teología. Y si la teología es una ciencia, se seguirá lógicamente que deberá ejercer funciones de norma negativa con relación a la filosofía, ya que una misma cosa no puede ser verdadera en filosofía y falsa en teología ([114]).

3) Por otra parte la filosofía presta a la teología los mayores servicios. La teología en efecto emplea, para sus propias demostraciones, los principios establecidos por la filosofía. En estos casos la filosofía se hace instrumento de la teología, y por esta razón, es decir, cuando se pone al servicio del razonamiento teológico, es llamada *ancilla theologiae.* Porque en sí misma, y cuando trabaja para establecer sus propias conclusiones, no es sierva, sino autónoma y libre, sometida solamente al control externo y a la dirección negativa de la teología.

a) La filosofía, lo hemos dicho anteriormente, se encuentra en la necesidad natural de hacer uso, como de un instrumento, de la evidencia sensible, y aun, en cierto sentido, de las conclusiones de las ciencias particulares. La teología, *considerada en sí misma,* como ciencia subalterna de la ciencia de Dios y de los bienaventurados, no tiene esa necesidad de hacer uso de la filosofía; es absolutamente independiente.

Sin embargo, de hecho, *en razón del sujeto en que radica,* es decir, por causa de la pequeñez del espíritu humano que no puede razonar sobre las cosas de Dios sino por analogía

([114]) La teoría de la doble verdad, según la cual una misma cosa puede ser verdadera en filosofía y falsa en teología, fué inventada por los averroístas de la edad media que querían escapar así a las censuras de la Iglesia. Bajo diversas formas ha sido repetida en los tiempos modernos por todos aquellos que, como los modernistas de ahora, quieren guardar el nombre de católicos y profesar libremente en filosofía doctrinas destructoras de los dogmas.

con las de las criaturas, no puede desenvolverse sino sirviéndose de la filosofía. Y no del modo como se ha servido el filósofo de las ciencias ([115]). Antes hemos visto que debe el filósofo emplear las proposiciones de las ciencias, no para fundar en ellas sus propias conclusiones (al menos cuando se trata de conclusiones metafísicamente ciertas), sino solamente para ilustrar sus principios; y que por consiguiente un sistema filosófico no necesita, para ser verdadero, que sea necesariamente verdadero el material científico que emplea. El teólogo, en cambio, se sirve a cada instante de proposiciones filosóficas para *establecer* sus propias conclusiones. No es posible que un sistema teológico sea verdadero si la metafísica en que se basa es falsa. De ahí la necesidad absoluta en que se encuentra el teólogo de poseer una filosofía verdadera conforme con el sentido común.

b) La filosofía precede normalmente a la teología. Ciertas grandes verdades de orden natural son, en efecto, como los preámbulos de la fe. Estas verdades, *percibidas naturalmente* por todos los hombres mediante el sentido común, son conocidas y establecidas *científicamente* por la filosofía. La teología, ciencia de la fe, supone, pues, el conocimiento filosófico de estas mismas verdades.

c) La filosofía, tomada como instrumento de la teología, sirve a ésta de tres maneras principales. La teología hace uso de ella, primeramente, para establecer las verdades que se refieren a los fundamentos de la fe, en aquella parte de la teo-

([115]) Esta diferencia entre el caso de la teología con relación a la filosofía y el de la filosofía con relación a las ciencias particulares, proviene de que, siendo la teología una participación de la sabiduría divina, la mente humana es demasiado débil enfrente de ella, y se ve forzada, para deducir las conclusiones, a valerse, como de premisas, de las conclusiones establecidas por una disciplina inferior.

Pero la filosofía, siendo sabiduría humana, a la que la razón puede llegar, aunque difícilmente, con solas sus fuerzas naturales, el espíritu humano debe poder deducir de ella conclusiones ciertas (y sobre todo conclusiones metafísicamente ciertas), sin emplear como premisas las conclusiones de las ciencias a la cuales es superior en dignidad y en certeza.

logía que se llama Apologética ([116]) y que demuestra por ejemplo, que los milagros son prueba de la misión divina de la Iglesia; en segundo lugar, para dar alguna noción de los misterios de la fe por medio de analogías sacadas de las criaturas —así es como el teólogo empleará la doctrina filosófica del *verbo mental* ([117]) para ilustrar el dogma de la Trinidad; y en tercer lugar, para refutar a los adversarios de la fe, —por ejemplo la teología explicará por la teoría filosófica de la *cuantidad* ([118]) cómo el misterio de la Eucaristía no repugna en modo alguno a la razón.

d) Nótese que si la filosofía sirve a la teología, a su vez recibe de la teología apreciables servicios.

En primer lugar, considerada en sí misma, está regulada y sometida externamente al control y a la regulación negativa de la teología; es protegida por la teología contra gran número de errores: de este modo, si su libertad de engañarse queda así restringida, resulta grandemente fortalecida en su libertad de ir hacia la verdad ([119]).

En segundo lugar, considerada como instrumento de la teología, se ve obligada a precisar y a afinar ciertos conceptos y ciertas teorías fundamentales que, de otro modo, hubiera acaso descuidado. Así, por ejemplo, la filosofía tomista debe a la teología el haber sido obligada a estudiar y aclarar la doctrina de la naturaleza y de la persona, o a alcanzar la perfección en la teoría de los *hábitos,* etc.

([116]) V. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione,* Paris, Gabalda, 1918, vol. I, cap. II.

([117]) Doctrina que se estudia en psicología.

([118]) Teoría expuesta en cosmología.

([119]) La razón puede, con su propio esfuerzo, evitar el error en cualquier punto particular en el terreno filosófico; pero dada la debilidad de la naturaleza humana, no puede, sin la ayuda de la gracia, evitar todo error *en todas las cuestiones tomadas en conjunto.* En otros términos, no puede sin una gracia especial o sin la dirección negativa de la revelación y de la teología, constituir una sabiduría perfecta. (Cf. SANTO TOMÁS, *Sum. th.,* I, q. 1, a. 1; *Sum. contra Gent.,* 1, I. c. 4. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione,* t I, p. 411 y sigs.)

CONCLUSIÓN III. — *La teología o ciencia de Dios, en cuanto nos ha sido dada a conocer por la revelación, está por encima de la filosofía. La filosofía le está sometida, no en cuanto a sus principios y su desarrollo, sino en cuanto a sus conclusiones, sobre las cuales ejerce vigilancia la teología, que regula así negativamente a la filosofía.*

27. LA FILOSOFÍA Y EL SENTIDO COMÚN. — Antes de conocer las cosas por un conocimiento *científico* o perfecto, *por la reflexión*, y *por sus causas*, las conocemos de una manera imperfecta *(conocimiento vulgar)*.

Nótese que no solamente comenzamos por este conocimiento vulgar, sino que con él continuamos, perfeccionándolo más o menos con nuestros estudios y nuestras lecturas, con relación a la inmensa mayoría de las cosas de las que no tenemos *ciencia* propiamente dicha.

Ahora bien, si se trata de los dominios de las *causas segundas*, es imposible a un hombre adquirir, con la perfección de un sabio, la *ciencia de todo;* dicho de otro modo, *especializarse en todas las ciencias.* ¡Feliz el que llegue a poseer a fondo una sola ciencia! Respecto a las demás, deberá contentarse con un conocimiento que, por enriquecido y perfeccionado que sea en quien se llama *hombre culto*, es decir instruído en la ciencia de los demás, queda muy por debajo de la ciencia propiamente dicha.

Pero si se trata del dominio de las *causas primeras*, y no de las segundas, entonces le es posible a un hombre elevarse a la ciencia de todas las cosas; porque es propio precisamente de la ciencia que se llama filosofía el conocer todas las cosas por las primeras causas ([120]); y del filósofo es de quien se

([120]) Por aquí se ve la prodigiosa decepción en que se resuelve la concepción positivista de la filosofía: si la filosofía no fuera sino la

puede decir con verdad las palabras de Leonardo de Vinci: es cosa fácil al hombre hacerse universal, *facile cosa é farsi universale.*

La ciencia vulgar está para la mayor parte formada de simples opiniones y de creencias más o menos fundadas. Pero encierra un fundamento sólido de certeza verdadera, en la que el filósofo distingue en primer lugar los datos de la experiencia sensible (por ejemplo, los cuerpos tienen longitud, latitud y profundidad); en segundo lugar, principios inteligibles evidentes por sí mismos (como por ejemplo: el todo es mayor que la parte, todo lo que sucede tiene una causa, etc.); en tercer término, las consecuencias derivadas de esos mismos principios (conclusiones inmediatas). Estas certezas que brotan espontáneamente de nuestro espíritu desde que tenemos uso de razón, son en nosotros obra de la naturaleza, y se las puede llamar un don natural ([121]), y afirmar que radican en la apreciación natural, en el consentimiento, en el instinto, en el sentido natural de la inteligencia. Como derivan de la misma naturaleza del hombre, esos conocimientos deben encontrarse en todos los hombres, dicho de otro modo, ser *comunes* a todos los hombres. Por esta razón se puede decir que radican en el juicio común o en el consentimiento, o en el instinto, o en el *sentido común* de la humanidad.

El sentido común.

Las grandes verdades sin las cuales la vida moral del hombre es imposible —el conocimiento de la existencia de Dios, del libre albedrío, etc.—, pertenecen a este dominio del sentido común, como consecuencias inmediata-

coordinación o la sistematización de las ciencias, sería necesario, para llegar a ella, poseer a la perfección todas las ciencias, es decir *especializarse en todo;* en otros términos, sería absolutamente imposible poseer la filosofía.

([121]) KLEUTGEN, *La filosofía escolástica,* t. I, p. 439.

mente deducidas (conclusiones próximas) de los hechos primordiales que provienen de la observación y de los primeros principios comprendidos por la inteligencia. Los hombres, a menos de estar deformados por una mala educación o un vicio cualquiera de la razón, poseen certeza natural de estas verdades. Pero aquellos cuya inteligencia no ha sido cultivada no saben *dar razón* de estas certezas o la dan torcidamente, es decir, no saben explicar por qué las poseen.

Estos conocimientos del sentido común, conclusiones de un razonamiento implícito, no están menos fundados que los conocimientos de la ciencia. Pero el que los posee no conoce, o conoce mal, el fundamento que tienen en él. Son, pues, imperfectos, no en cuanto al valor de su verdad, sino en cuanto al *modo* o al *estado* que tienen en su espíritu.

En cuanto a las verdades evidentes por sí mismas (por ejemplo, el todo es más grande que la parte, todo lo que sucede tiene una causa, etc.), que son objeto de lo que se llama la *inteligencia de los principios*, y cuya certeza es superior a la de todas las conclusiones de la ciencia, el sentido común tiene un conocimiento de *modo* igualmente *imperfecto*, en cuanto que es confuso e implícito.

El sentido común es de esta suerte como el juicio natural y primitivo, infalible pero imperfecto en su modalidad, de la razón humana.

Por razón de su carácter completamente espontáneo y de su incapacidad de dar razón de esta certeza, ciertos filósofos han querido ver en él una *facultad especial* y puramente instintiva sin relación con la inteligencia (escuela escocesa, fin del siglo XVIII y comienzos del XIX, Reid, Dugald Stewart; en Francia, Jouffroy), o un *sentimiento* extraño y superior a la razón (escuela intuitivista, o sentimentalista, Rousseau, Jacobi,

Bergson en nuestros días). Pero entonces ese sentido común sería ciego, porque no hay en nosotros otra luz que la de la inteligencia o de la razón. *La luz del sentido común es radicalmente la misma luz que la de la ciencia, es la luz natural de la inteligencia.* Pero en el caso del sentido común esta luz no vuelve sobre sí misma por la reflexión crítica y no se perfecciona por lo que llamaremos más adelante un *habitus* científico.

¿Cuáles son las relaciones de la filosofía con el sentido común?

La filosofía no está fundada sobre la autoridad del sentido común, tomado como instinto o consenso universal de la humanidad.

1) La filosofía no ha de *fundarse*, como quería la escuela escocesa, en la autoridad del sentido común, tomado pura y simplemente como consentimiento común o testimonio universal de los hombres o como instinto que se impone de hecho. La filosofía se funda en la evidencia, no en la autoridad.

Pero, ella deriva de la inteligencia natural de los primeros principios.

2) Pero si se quiere ver en el sentido común la inteligencia inmediata de los primeros principios evidentes por sí mismos, que es uno de los elementos del sentido común, entonces se puede decir que éste es la fuente de donde deriva toda la filosofía. La filosofía, en efecto, tiene por principios

las EVIDENCIAS primeras

que dan

NATURALMENTE

a nuestro espíritu sus certezas primordiales.

Notemos bien que si la filosofía encuentra sus principios ya proclamados por el sentido común, sin embargo, no los acepta como tales por este hecho, ni por la autoridad del sentido común tomado como consentimiento general o como instinto común de la humanidad, sino solamente por la absoluta y única autoridad de la evidencia.

3) Si se considera, en fin, todo el conjunto de verdades (principios y conclusiones) conocidas por el sentido común con certeza, pero de un *modo* imperfecto, hay que concluir que la filosofía es superior al sentido común, como el estado perfecto de una cosa (es decir el estado científico del conocimiento) es superior al *estado* imperfecto o rudimentario de la misma cosa (es decir al estado precientífico de ese mismo conocimiento, por lo demás verdadero y cierto en los dos casos).

El sentido común es como una filosofía imperfecta y embrionaria.

a) Si se considera en el sentido común no las conclusiones a las que se adhiere, *sino solamente los principios*, el sentido común es inferior a la filosofía en cuanto al *modo* de conocer, pero en cuanto al *objeto* y a la *luz* del conocimiento, es superior a la filosofía y a todas las ciencias. Porque una y otras derivan de la *evidencia natural de los primeros principios* (sobre los cuales la filosofía vuelve —en Crítica— para estudiarlos científicamente, mientras que las demás ciencias se contentan con sólo esa evidencia natural).

b) La filosofía trata *científicamente* las tres categorías de verdades *instintivamente* atestiguadas por el sentido común: 1º, las verdades de hecho, fruto de la experiencia sensible; y 2º, los primeros principios de la inteligencia, evidentes en sí mismos; en el sentido en que ella los aclara por medio de la reflexión crítica y los *defiende* racionalmente; 3º, las consecuencias inmediatamente deducidas de esos primeros principios, en cuanto los *demuestra* racionalmente.

Además, donde el sentido común se detiene para dar lugar a las simples opiniones del conocimiento vulgar, la filosofía continúa ensanchando indefinidamente el campo de la certeza científica. Así la filosofía *justifica* y *continúa* el sentido común, como el arte del poeta, por ejemplo, justifica y continúa el ritmo natural del lenguaje. A ella pertenece también juzgar cuáles son las certezas que pertenecen, en verdad, al sentido común y cuál es su verdadero alcance; tarea que el sentido común no sabría realizar, por el hecho de que ignora

o no sabe claramente el porqué de lo que sabe. En este sentido la filosofía controla el sentido común, como el arte del poeta controla el ritmo natural del lenguaje.

Pero él puede juzgar por accidente la filosofía.

Sin embargo, el sentido común tiene el derecho y el deber de oponerse a toda doctrina filosófica que niegue cualquiera de las verdades de las que él posee natural certeza, como el inferior tiene el derecho y el deber de resistir al superior que obre de una manera evidentemente insensata. Porque desde el momento que la verdad se nos manifiesta de cualquier modo que sea, es un desorden no adherirse a ella. El sentido común puede así

JUZGAR ACCIDENTALMENTE

a la filosofía.

a) Se cuenta que Diógenes, al exponer Zenón de Elea en su presencia los argumentos contra la posibilidad del movimiento, por toda respuesta se levantó y comenzó a andar. Igualmente a Descartes que sostenía que el movimiento es relativo o "recíproco", de suerte que es indiferente decir que el móvil se mueve hacia su meta o que la meta se mueve hacia el móvil, el filósofo inglés Henry More respondía que cuando un hombre corre hacia una meta, lleno de fatiga (122), sabe muy bien cuál de los dos, él o la meta, está realmente en movimiento.

Estas reclamaciones del sentido común, fundadas en la evidencia sensible, eran perfectamente justas. Añadamos, sin embargo, que eran insuficientes, no para hacer ver que eran erróneas las tesis de Zenón y de Descartes, sino para juzgarlas como errores filosóficos. Para eso hubiera sido preciso refutar filosóficamente los argumentos de estos filósofos y demostrar por qué y en qué erraban.

b) Nótese que si en sí misma, y para establecer sus pruebas, la filosofía no depende de la autoridad del sentido común tomado como consentimiento general o instinto común de los

(122) Carta de 5 de marzo de 1649.

hombres, depende sin embargo de ella en cierta manera (materialmente o en razón del sujeto) en su génesis de cosa humana y para irse formando en el espíritu de los filósofos.

Bajo este aspecto se podría comparar a la filosofía o a la ciencia con un edificio, y las grandes conclusiones precientíficas del sentido común (existencia de Dios, del libre arbitrio, etc.), a los andamios levantados anteriormente por la naturaleza. El monumento, una vez construído se mantiene en pie por sí mismo sobre la roca, es decir, sobre la evidencia natural de los primeros principios, sin necesidad del andamiaje. Pero sin éste no hubiera sido posible su construcción.

c) Se comprende por lo dicho cuán irracional es la filosofía que, con pretexto de conocer científicamente las cosas, rechaza a priori y sistemáticamente el sentido común, y rompe con la certeza natural que él le proporciona. Descartes (que bajo otros aspectos y en su mismo concepto de la ciencia, concede demasiado al sentido común), comenzó esta obra de separación, no admitiendo por una parte, como certeza válida, sino la certeza científica, y negando, por consiguiente, el valor intrínseco de la certeza del sentido común: por otra parte sosteniendo en su filosofía varias tesis incompatibles con esa misma certeza. Su discípulo Malebranche, y sobre todo, los filósofos criticistas inspirados en Kant, y después ciertos filósofos "modernistas", han llevado esta tendencia hasta su último extremo; finalmente para algunos de estos filósofos basta que una proposición esté conforme con el sentido común para que nos deba parecer sospechosa o deba ser negada por la ciencia, que sería rebajada por la "simplicidad" de lo vulgar, si esa proposición no afirma lo contrario de aquello que todos los hombres tienen por verdadero.

Nótese sin embargo que cuanto más penetrante es la inteligencia de un hombre, más profundas son sus convicciones naturales. De modo que despreciar el sentido común es signo, no de suficiencia, sino de debilidad intelectual.

d) Se comprende además que en lo que concierne al sentido común, como asimismo a la mayor parte de los grandes problemas filosóficos, la filosofía tomista ocupa el justo me-

dio entre dos errores extremos, como una cumbre entre dos valles.

Filosofía de Aristóteles y de Santo Tomás.

La certeza que nos proporciona el sentido común es válida, y la ciencia yerra si la contradice. Pero la filosofía tiene como fundamento la evidencia que le procura la inteligencia, y no la autoridad del sentido común.

Escuela escocesa.

No solamente es válida la certeza del sentido común; la autoridad del sentido común, que se impone como un instinto ciego, debe servir de fundamento a la filosofía.

Escuelas racionalista, criticista, modernista.

No solamente la autoridad del sentido común es inepta para servir de fundamento a la filosofía, sino que todas las certezas que nos vengan del sentido común carecen de todo valor especulativo.

Se comprende por lo que acaba de decirse el papel importante que desempeña la certeza que nos procura el sentido común en la iniciación de la filosofía. Los que comienzan el estudio de la misma y van a ponerse en contacto con los problemas más insospechados e inexplorados, deben apoyarse con absoluta confianza en la certeza que proporciona el sentido común, de la que se encuentran ya poseedores, y que les ayudará a pasar a otros conocimientos superiores y más perfectos, a los conocimientos y certeza de la ciencia misma.

CONCLUSIÓN IV. — *La filosofía no se funda en la autoridad del sentido común tomado como consentimiento general o como un instinto común de la humanidad; deriva sin embargo del sentido común, si se lo considera como la inteligencia de los primeros principios inmediatamente evidentes.*

Es superior al sentido común, como el estado perfecto o "científico" de un conocimiento verdadero es superior al estado imperfecto o "vulgar" de este mismo conocimiento. Sin embargo, la filosofía puede ser accidentalmente juzgada por el sentido común.

Método de la filosofía.

28. — El método de la filosofía debe ser objeto de una sección especial en un curso de esta ciencia. Diremos brevemente aquí que la filosofía no se construye a priori a partir de un hecho elegido por el filósofo (*Cogito* de Descartes) o de un principio cualquiera escogido arbitrariamente por él (*Sustancia* de Spinoza, *Yo puro* de Fichte, *Absoluto* de Scheling, *Idea* de Hegel), y cuyas consecuencias va desarrollando artísticamente. La filosofía tiene como principios formales los primeros principios que se derivan de la noción del ser y de los que la luz de la inteligencia saca todo su vigor ([123]), y por otra parte tiene como *elementos materiales* la experiencia y los hechos ([124]), los hechos más simples y evidentes, sobre los cuales se apoya para elevarse a las causas y ra-

([123]) Esto es lo que no ven los *positivistas*.

([124]) Esto es lo que no comprenden los *intelectuales puros* —desde Parménides hasta Hegel—, que construyen su metafísica enteramente a priori.

zones que nos dan el *porqué* supremo de todas las cosas. Y el filósofo debe dedicarse y prestar atención a todas las cosas, y no a una sola idea de su mente.

Debe también saber muy bien que si la filosofía permite a la inteligencia humana llegar con absoluta certeza a las más altas y más profundas realidades del orden natural, no puede sin embargo pretender agotar esas mismas realidades, o hacerlas entender tan profundamente como son cognoscibles. Desde este punto de vista la ciencia no suprime el misterio que se encierra en las cosas, es decir lo que tienen todavía de ignorado e inexplorado, antes bien lo observa y lo precisa ([125]); justamente porque sabe, no llega nunca a saberlo todo. El sabio o filósofo sabe todas las cosas, en el sentido de que las conoce en sus causas supremas, pero no sabe, está infinitamente lejos de saber todo de todas las cosas. Por lo demás, ignorancia no es error: le basta a la filosofía saber con certeza lo que le conviene saber, lo que esencialmente nos conviene saber; más aún, es preferible no saber las cosas que apartan al espíritu del conocimiento más elevado, según las palabras de Tácito: *nescire quaedam, magna pars est sapientiae.*

([125]) Aristóteles (*Metaf.* 1. I, cap. 2) dice que la causa ocasional de la filosofía es la *admiratio* (τὸ θαυμάζειν), es decir, la extrañeza mezclada de temor, extrañeza que el conocimiento hace desaparecer. Entendamos con esta palabra la extrañeza que no comprende, no la admiración que comprende. El sabio no se extraña de nada, porque conoce las razones supremas de todas las cosas, pero admira mucho más que el ignorante. Cf. *De part. anim.* I, 5, 645, a 16. ἐν πᾶσι τοῖς φυσικοῖς ἔνεστί τι θαυμαστόν.

CAPÍTULO SEGUNDO

CAPÍT. II
DIVISIÓN
DE LA
FILOSOFÍA

- **I. Partes generales de la filosofía** . . . . Nº 30
- **II. Principales problemas**
  - 1. De la lógica
    - *Lógica menor o formal:* Reglas del razonamiento 33
    - *Lógica mayor o material* .
      - La demostración . . . 34
      - Las ideas y el universal 35
  - 2. De la filosofía especulativa
    - *Filosofía de las matemáticas*. 39
    - *Filosofía de la naturaleza* .
      - El mundo corporal. . 40
      - El hombre 41
    - *Metafísica*. .
      - *Crítica*. 43
      - *Ontología*
        - La esencia. 50
        - Sustancia y accidente. 51
        - Potencia y acto . . . 52
      - *Teodicea*. 53
  - 3. De la filosofía práctica
    - *Filosofía del arte*. 55
    - *Etica* 56

CAPÍTULO II

DIVISIÓN DE LA FILOSOFÍA

29. — Hemos considerado lo que es la filosofía; nos resta dividirla en sus partes. Con ello la comprenderemos bajo un nuevo aspecto, y al mismo tiempo nos pondremos en contacto con sus principales problemas: Será como un reconocimiento ejecutado por los exploradores antes que las tropas se arriesguen a entrar en un país.

I. — LAS PARTES GENERALES DE LA FILOSOFIA

30. — Cuando un hombre debe ejecutar algún trabajo, comienza primero ensayando de diversas formas el instrumento que han puesto entre sus manos, a fin de comprender bien el uso que de él puede y debe hacer.

¿Cuál es la tarea del filósofo? Adquirir el saber. ¿Cuál es el instrumento que ha de emplear para llegar a saber? La razón. Preciso será, pues, que el filósofo, antes de ponerse a la tarea, comience por examinar la razón para precisar cómo la debe emplear. El estudio Lógica.

DE LA RAZÓN,

desde el punto de vista del recto uso de esta facultad para llegar al conocimiento o

COMO MEDIO DE LLEGAR A LA VERDAD,

es lo que se llama

LA LÓGICA.

La lógica, pues, hablando con propiedad, es menos una parte de la filosofía, que una ciencia o un arte que se emplea en filosofía (como en las demás ciencias) y que *introduce* en la filosofía. Es una *propedéutica* a la ciencia ([126]). Las otras ciencias dependen de ella en cuanto que la lógica enseña *la manera de proceder* en el saber; ahora bien, es preciso poseer los medios o los instrumentos del saber, antes de llegar a su adquisición.

Se comprende, pues, que el estudio de la filosofía debe, por la naturaleza misma de las cosas, comenzar por la lógica, aunque de ordinario, en razón de su dificulad y de su carácter tan abstracto tiene poca atracción para muchos de los principiantes ([127]). Algunos tratadistas modernos protestan contra este orden, y quisieran que se estudiase este tratado simultáneamente, o después de los otros tratados filosóficos; como si el cirujano no debiera estudiar anatomía sino mientras corta o después de haber hecho tiras al enfermo. Es absurdo, decía Aristóteles, buscar al mismo tiempo la ciencia y las con-

([126]) *"Res autem de quibus est Logica, non quaeruntur ad cognoscendum propter seipsas, sed ut adminiculum quoddam ad alias scientias. Et ideo logica non continetur sub Philosophia speculativa cuasi principalis pars, sed quasi quoddam reductum ad eam, prout ministrat speculationi sua instrumenta, scilicet syllogismos et definitiones, et alia hujusmodi, quibus in speculativis scientiis indigemus. Unde et secundum Boethium in Comment. sup. Porphyrium, non tam est scientia quam scientiae instrumentum."* (Santo Tomás, *Sup. Boeth. de Trinit.*, q. 5, a. 1, ad 2.) — Sólo pues *reductive* pertenece la lógica a la filosofía especulativa.

([127]) Cf. Santo Tomás, *Sup. Boeth. de Trinit.*, q. 6, a. 1, ad. 3: "Dicendum quod in addiscendo incipimus ab eo quod est magis facile, nisi neccesitas aliud requirat. Quandoque enim necesse est in addiscendo non incipere ab eo quod est facilius, sed ab eo a cujus cognitione cognitio sequentium dependet. Et hac positione oportet in addiscendo incipere a Logica, non quia ipsa sit facilior scientiis ceteris; habet enim maximam difficultatem, cum sit de secundo intellectis; sed quia aliae scientiae ab ipsa dependent, in quantum ipsa docet modum procedendi in omnibus scientiis. Oportet enim primum scire modum scientiae (las condiciones propias del saber) quam scientiam ipsam, ut dicitur 2º Met."

diciones de la ciencia o el modo de proceder que ella debe emplear, ἄτοπον ἅμα ζητεῖν ἐπιστήμην καὶ τρόπον ἐπιστήμης ([128]).

Después de esto, y cuando se ha aprendido a manejar bien el instrumento, puede el filósofo ponerse a su trabajo. Y en qué consiste este trabajo lo sabemos ya: en adquirir la ciencia de las cosas por sus principios supremos.

Teniendo en cuenta el fin que nos proponemos, debemos distinguir dos clases de conocimientos. Podemos por ejemplo, servirnos de los ojos con la sola intención de ver, y gozar así de la contemplación de las cosas; y podemos servirnos de ellos para alguna utilidad de la vida práctica.

De modo semejante podemos emplear científicamente nuestra razón por el solo placer de conocer; las ciencias que adquiramos así, serán

Filosofía especulativa.

SÓLO PARA CONOCER

(orden de las ciencias especulativas). Y si una ciencia especulativa quiere dar razón de los seres *por los principios supremos*, tendrá en este caso como fin lo que es el principio supremo en el orden especulativo, a saber:

LAS CAUSAS PRIMERAS

de todo lo que es (causas primeras naturalmente cognoscibles): y tendremos

LA FILOSOFÍA ESPECULATIVA.

([128]) *Met.*, lib. II, 995 a 12; de SANTO TOMÁS lect. 5: "Quia enim diversi secundum diversos modos veritatem inquirunt, ideo oportet quod homo instruatur per quem modum in singulis scientiis sint recipienda ea quae dicuntur. Et quia non est facile quod homo simul duo capiat, sed dum ad duo attendit, neutrum capere potest: absurdum est, quod homo simul quaerat scientiam et modum qui convenit scientiae. Et propter hoc debet prius addiscere logicam quam alias scientias, quia logica tradit communem modum procedendi in omnibus scientiis."

O al contrario, emplearemos científicamente nuestra razón para el bien de nuestra vida; las ciencias que así adquiramos serán

Filosofía práctica o moral.

PARA PROCURAR POR LA ACCIÓN
EL BIEN DEL HOMBRE

(orden de las ciencias prácticas). Y si una ciencia práctica pretende regular las acciones del hombre mediante *los principios supremos*, esa ciencia tendrá por fin aquello que es el principio supremo en el orden práctico, a saber

EL BIEN ABSOLUTO DEL HOMBRE

(bien absoluto naturalmente cognoscible) ([129]): Y tendremos

LA FILOSOFÍA PRÁCTICA,

llamada también moral o ética ([130]).

a) Muchas ciencias prácticas existen fuera de la moral; la medicina, por ejemplo, que procura la salud de los hombres. Pero estas ciencias no buscan el bien puro y simple (soberano bien), sino que van tras un bien particular del hombre; no proceden ni se desenvuelven guiadas por los principios supremos, y por eso no son filosofía. La ética o la moral es la única ciencia práctica que merezca el nombre de filosofía ([131]).

([129]) Es decir el soberano Bien del hombre, *tal como sería* si el hombre no tuviera por fin sino la beatitud natural. Ver más adelante, nº 56.

([130]) Nótese que esta división de la filosofía en especulativa y práctica se toma del fin, no del objeto mismo de la ciencia, que como tal permanece siempre especulativa. Y así no se refiere a la especificación propiamente dicha de las ciencias filosóficas. Ver más adelante, nº 58.

([131]) Añadamos que entre las ciencias prácticas, sólo una, la ética, es propiamente *vere et proprie scientia*, es decir procede demostrativamente en materia necesaria y encierra una verdad que consiste en conocer las cosas de conformidad a *lo que es*, y no en dirigir recta-

b) Nótese que si la ética tiende a procurar otro bien distinto que el bien del conocimiento, sigue sin embargo siendo verdadera y propiamente una ciencia, es decir que sólo tiene como finalidad el conocimiento, tiene por regla de verdad lo que es, y procede por demostraciones, reduciendo las conclusiones a sus principios. En otros términos, es ciencia práctica por su fin (conocer *para procurar el Bien del hombre*, regulando sus acciones), pero en cuanto ciencia verdadera y propiamente dicha, permanece siempre en el orden especulativo *(conocer)* (132).

c) Nótese igualmente que las ciencias prácticas están evidentemente subordinadas a las ciencias especulativas, 1º en el sentido de que presuponen (si no en el orden de tiempo, al menos en cuanto a la naturaleza de las cosas) las verdades establecidas por esas ciencias que ellas aplican al bien del hombre; así la medicina como arte de sanar supone la anatomía. 2º en el sentido de que son, como ciencias, inferiores en dignidad a las ciencias especulativas, las cuales son practicadas por sí mismas; luego tienen en sí mismas la bondad; mientras que la ciencias prácticas que buscan el bien y utilidad del hombre, no son buenas sino por relación al bien o utilidad que reportan. Se comprende por eso que la filosofía, en el

mente una acción contingente. Las otras ciencias prácticas (medicina, arquitectura, arte militar, etc.) son artes, y no ciencias propiamente dichas. (Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Lógica,* II p., q. 1, a. 5, p. 209.)

Pero si la ética es una ciencia verdadera y propiamente dicha, no es, por eso mismo, sino impropiamente práctica; ya que procede haciendo conocer *(speculabiliter),* no haciendo obrar *(operabiliter),* y da ciertamente reglas próximas aplicables a los casos particulares, pero no es de ella sino de la virtud de la prudencia de donde procede la buena aplicación y el buen uso de estas normas en nuestras acciones (ver nota 230).

Por otra parte, veremos más tarde que la filosofía del arte es igualmente, en cierto sentido, filosofía práctica. Aunque está muy lejos de ser una ciencia práctica, aun en el sentido impropio en que lo es la moral, ya que no considera sino los principios, y no puede descender hasta las reglas próximas que se aplican a los casos particulares.

(132) Así la misma filosofía práctica es una sabiduría teórica o del conocimiento. (Ver nº 24.)

sentido estricto de la palabra, es la filosofía especulativa (principalmente la metafísica). La lógica es la ciencia que *introduce* en la filosofía, y la moral, una ciencia que se separa de ella para tratar especialmente las cosas que interesan al bien del hombre.

La filosofía moral tiene por objeto los actos humanos.

31. — Precisemos con más rigor el objeto de estas tres partes generales de la filosofía.

1) ¿Qué cuestiones tratará ante todo la ciencia que tiende a procurar el soberano bien del hombre? Indudablemente, las cuestiones de las que depende esencialmente la consecución de este bien. Concretamente las acciones que el hombre ejecuta en el libre uso de sus facultades, o dicho de otro modo, los *actos humanos* como tales. El objeto formal de la filosofía moral es, pues, *los actos humanos.*

La filosofía especulativa tiene por objeto el ser de las cosas.

2) ¿De qué tratará primariamente una ciencia que busca conocer las cosas por las primeras causas? Indudablemente ha de tratar de aquello que en los seres depende directamente de esas causas. Pero lo que en los seres depende directamente de las causas primeras o de las causas más elevadas ¿no es claro que será aquello que las cosas tienen de más esencial —es decir, su propio ser—, y lo que es más común a todas las cosas —es decir, el ser—, que no falta en ninguna de ellas? Digamos, pues, que la filosofía especulativa tiene como objeto formal el *ser* de las cosas.

Por lo demás, la filosofía especulativa considera al ser de las cosas de diferentes maneras y desde diversos puntos de vista (grados de abstracción) más o menos elevados; ya considera al ser de las cosas con las propiedades sensibles propias de éstas *(ens mobile)*, ya al ser de las cosas con sólo las propiedades de la cuantidad *(ens quantum)*, o ya el ser de las cosas con solas las propiedades del ser (ser en cuanto

ser, *ens in quantum ens).* De ahí las tres grandes divisiones de la filosofía especulativa (ver más adelante páginas 138, 139 y 152).

3) En fin, ¿de qué se ocupará una ciencia que estudie la razón como instrumento para alcanzar la verdad? Sin duda de aquello que nos da el material de nuestro razonamiento. Ahora bien, este material son los seres o las cosas. Porque cuando decimos, por ejemplo, "el hombre es superior a los demás animales porque tiene inteligencia", es indudablemente el hombre lo que tenemos en el espíritu y a él atribuímos estas dos cosas: inteligencia y superioridad.

Pero el hombre que manipulamos, por decirlo, así, en nuestro espíritu, evidentemente no es el hombre tal como existe en la realidad de las cosas. Pues a ese Pedro que cruza la calle no se le puede poner un atributo, como se le podría poner una capa. Ese hombre y cualquier otro ser adquieren en mi espíritu, para que éste pueda trabajar sobre ellos, una modalidad que no tienen ni pueden tener en la realidad; existen en él *en cuanto conocidos;* aplicados los unos a los otros, separados, reunidos, juntados según las necesidades del conocimiento, tienen allá una vida aparte que con sus leyes propias. Acerca de esta vida y estas leyes, sobre las relaciones que rigen los seres en cuanto conocidos, para conducir el espíritu hacia la verdad, es de lo que trata la lógica; y como se trata de algo que ni existe ni puede existir sino en el espíritu, o sea aquello que los filósofos llaman un *ser de razón,* diremos que la lógica tiene por objeto formal al *ser de razón que dirige el espíritu a la verdad.*

La lógica tiene por objeto el ser de razón que dirige el espíritu hacia la Verdad.

Por oposición al ser de razón, que no puede existir sino en el espíritu —el *género* animal por ejemplo, o la *especie* de hombre ("el género animal comprende al hombre y al bruto",

"hombre es la especie de Pedro")–, se llama *ser real* a aquello que existe o puede existir en la realidad –el animal por ejemplo, el hombre, la naturaleza humana ("todo animal es mortal", "la naturaleza humana es falible")–.

Conclusión V. — *La filosofía se divide en tres partes generales: 1º) la lógica, que introduce en la filosofía propiamente dicha y tiene por objeto el ser de razón que dirige nuestro espíritu a la verdad; 2º) la filosofía especulativa, o simplemente, filosofía, que tiene por objeto el ser de las cosas o ser real; 3º) la filosofía práctica o moral, que tiene por objeto los actos humanos.*

II. — PROBLEMAS PRINCIPALES

32. — Examinemos ahora, dirigiendo nuestra vista a la realidad de los seres, cuáles son los principales problemas que deben solicitar al espíritu en las diversas partes de la filosofía. No se trata aquí de resolver esos problemas, ya que esto es tarea de los cursos de filosofía. Pero al enunciarlos, comenzaremos ya a realizar una tarea filosófica, y encontraremos de paso ocasión de exponer algunas nociones de no poca utilidad. Quizás también descubramos por este camino el encadenamiento lógico de las grandes cuestiones filosóficas, y comprendamos igualmente la profunda necesidad del *orden* establecido por Aristóteles, orden con demasiada frecuencia olvidado en las obras de exposición.

Al proceder así, vamos a dar a la introducción general a la filosofía más extensión y mayor importancia de la que ordinariamente se le da. Pero conviene recordar que los erro-

res de principio, las dificultades y la confusión originada por prejuicios que en nuestros días preocupan a los espíritus al comienzo mismo de cualquier disciplina, exigen que la *introducción* a las diversas ciencias reciba un desarrollo particular. Las introducciones y los prolegómenos, de los que la época moderna ha usado y abusado tanto, son tanto más necesarios cuanto que los principios fundamentales y los primeros elementos de las ciencias son el objeto de mayores dudas y errores.

Además, en la filosofía más que en las otras ciencias, es conveniente que la introducción sea una vista de conjunto, porque esta ciencia es una sabiduría y la sabiduría es por naturaleza una visión de conjunto; no es posible dar una idea de ella sin mencionar las diversas partes a las que se extiende dentro de su unidad.

Desde el punto de vista pedagógico, nótese que al ofrecer a la inteligencia en dos ocasiones distintas, primero en la introducción y luego a lo largo del curso propiamente dicho, el mismo conjunto, examinándolo primero superficialmente y luego profundizando en él, seguimos la marcha natural de la inteligencia en su desarrollo racional.

Sección I

LÓGICA.

33. — La lógica estudia a la razón como instrumento de conocimiento. Para estudiar cualquier instrumento algo complejo, una máquina agrícola, por ejemplo, ¿no es cierto que comenzaríamos haciéndola funcionar por vía de ensayo para saber cómo servirnos de ella

DE UN MODO CORRECTO

y sin echarla a perder? Igualmente deberemos ante todo determinar cómo servirnos de la razón de modo correcto, es decir, conforme a la naturaleza del razonamiento mismo y sin deteriorarla. De ahí este primer pro-

blema: *¿cuáles son las reglas que hemos de seguir para discurrir correctamente?*

34. — Después estudiaríamos la máquina en cuestión, no ya por vía de ensayo, sino aplicándola a los materiales sobre los que debe trabajar, buscando cómo servirnos de ella, de un modo no solamente correcto, sino

ÚTIL Y EFICAZ.

Problema central de la lógica menor o lógica formal.

Asimismo, pues, deberemos examinar el razonamiento en su aplicación a los seres, preguntándonos: *¿en qué condiciones es el razonamiento, no solamente correcto, sino verdadero y demostrativo, instrumento seguro de la ciencia?*

En esta parte de la lógica estudiaremos los *métodos* de las diversas ciencias. Pero antes, un problema mucho más importante se ofrece a nuestra consideración.

35. — ¿En qué medio se presentan las cosas a nuestro espíritu, de modo que podamos razonar sobre ellas y adquirir la ciencia? En las ideas.

Todos saben por experiencia lo que es una idea; basta reflexionar en lo que nos sucede cuando formulamos un juicio cualquiera, por ejemplo, "los filósofos han cometido muchos errores": "filósofos", "errores", "han cometido", "muchos", todo esto se presenta a nuestro espíritu a través de otras tantas ideas. Para evitar cualquier equívoco, procuremos describir lo que cada uno entiende por esta palabra. Diremos, por ejemplo, que las ideas son las

Idea e imagen.

imágenes o la reproducción interna de las cosas, mediante las cuales estas cosas se nos representan de manera que podamos razonar sobre ellas y por consiguiente adquirir la ciencia.

¿Qué papel desempeñan las palabras que empleamos, sino el de expresar nuestras ideas? Esto es cierto; pero

desempeñan también otra finalidad. Si digo, por ejemplo, la palabra *ángel*, ¿no es cierto que tengo en mí dos imágenes del ser en cuestión? Primeramente una *idea*, que propiamente me da a conocer a ese ser (idea de un espíritu puro); en segundo lugar una *representación sensible* (la imagen de una figura vaporosa y alada), que en sí misma no corresponde en modo alguno al ser en cuestión, porque un ser puramente espiritual no puede ser visto ni representado.

Si pronuncio la palabra *cuadrado*, por ejemplo, tengo la *idea* de cuadrado, mediante la cual puedo razonar sobre el ser de que se trata (idea de polígono, rectángulo de cuatro lados iguales), y tengo al mismo tiempo la *representación sensible* —que en este caso corresponde exactamente al cuadrado en cuestión—, de tal figura que me imagino trazada con tiza en la pizarra. Ahora bien: esta idea y esta representación son dos cosas muy distintas; la prueba es que puedo hacer variar la segunda de múltiples maneras (el dibujo que me imagino puede ser mayor o más pequeño, blanco, rojo, amarillo, etc.) sin que la idea varíe por eso. Además si digo *miriágono* en lugar de *cuadrado*, tendré de esta figura una idea tan neta y tan clara como de la de *cuadrado* (idea de polígono de diez mil lados), mientras que la representación sensible que yo me forme de esa figura es ciertamente *vaga y confusa.*

Es cosa clara que aunque las representaciones sensibles me ayudan a razonar, en realidad no razonamos con ellas para adquirir la ciencia de las cosas; porque puedo razonar sobre el *ángel* o el *miriágono* tan exactamente como sobre el *cuadrado.* Y mi razonamiento en nada depende de las mil variaciones que yo puedo dar a mis representaciones sensibles de *ángel*, *miriágono*, o *cuadrado.*

Conclusión: los seres se nos representan de dos maneras muy diversas: o bien

POR UNA IDEA,

o bien

POR UNA REPRESENTACIÓN SENSIBLE.

Por la primera *pensamos (intelligimus)* la cosa, por la segunda la *imaginamos*. La representación sensible no es sino una especie de fantasma, una imagen de lo que anteriormente hemos visto, oído, palpado; en una palabra de lo que se nos ha presentado antes por una *sensación;* se la llamaba antiguamente *fantasma*, hoy se la llama *imagen*. De aquí en adelante le daremos el nombre de imagen, cuya significación limitaremos de esa manera. (Pero en este caso ya no emplearemos esta palabra para significar la idea.) Concluyamos, pues:

CONCLUSIÓN VI. — *Las ideas son la semejanza interna de las cosas mediante la cual se nos presentan éstas de tal modo que nos sea posible razonar sobre ellas (y por consiguiente adquirir la ciencia); las imágenes son la representación interna de las cosas mediante la cual éstas se nos representan tal como nos las ha mostrado anteriormente la experiencia sensible. Las palabras dan a entender o significan directamente las ideas, evocando las imágenes al mismo tiempo.*

36. — Si después de esto se comparan las cosas tal como nos son presentadas por las ideas, con las cosas tal como nos son representadas por las sensaciones o las imágenes, es fácil ver que se distinguen las unas de las otras por un cierto carácter de capital importancia. Si yo evoco en mí la imagen de un hombre, por ejemplo, veo apa-

recer en mi imaginación, en líneas más o menos vagas y más o menos simplificadas, la imagen de tal hombre en particular. Es rubio o moreno, alto o pequeño, blanco o negro, etc. Pero si me formo la idea de hombre, como cuando digo, por ejemplo, "el *hombre* es superior a los animales sin razón", o "los blancos y los negros son igualmente *hombres*", esta idea no me representa ningún hombre en particular, sino que deja a un lado todos los signos individuales que distinguen a este hombre del de más allá. *Hace abstracción* de uno y de otro, como dicen los filósofos.

La prueba está en que se aplica, permaneciendo siempre la misma y sin haberla modificado en absoluto, a los individuos más diversos: Sancho Panza es hombre como Don Quijote. Además, si examinamos las diversas ciencias, es decir, los diversos sistemas de ideas por las que conocemos lo real, comprobamos que ninguna se fija en los individuos como tales; la química no estudia el cloro y el ázoe sino desde aquellos puntos de vista que son comunes a todas las moléculas de esos dos cuerpos. Y así debe ser, ya que lo individual, como tal, no explica nada; pues siendo cada ser lo que es y nada más, una cosa individual en nada nos puede dar razón de otra cosa ([133]). Nos basta, en fin, con tomar una idea cualquiera y fijar nuestra atención sobre aquello que representa, comparándola con las imágenes que la rodean, para percibir inmediatamente el carácter abstracto de la idea; al pasar de una imagen a una idea, todo lo que es individual se volatiliza, por decirlo así, se escapa de entre los dedos, desaparece. Tomemos como ejemplo la idea de arma, en esta frase: "el hombre es el único animal que fabrica armas"; al pronunciar la palabra "armas" he percibido alrededor de la idea por ella expresada un conjunto de imágenes, de las cua-

([133]) Cf. T. RICHARD, op. cit., p. 2?

les puedo subrayar ésta o aquélla: una lanza, un hacha de sílex, un arco, un fusil... Pero de todos los rasgos que caracterizan en mi imaginación a esa lanza, a ese fusil; de su color, de su forma, de sus dimensiones, etc., ¿subsiste algo en el contenido de mi idea de arma? Nada; no queda nada, todo se ha desvanecido; lo que yo entiendo a través de esa idea es algo muy real, pero de otro orden que lo que me da la imagen (es algo inmaterial); es, concretamente, una cierta determinación del ser, una naturaleza determinada: "un instrumento para atacar o para propia defensa", pero esto carece de todo carácter individual.

De modo que las cosas tal como nos las presentan

LAS IMÁGENES Y LA SENSACIÓN

son individuales, o como se dice ordinariamente,

SINGULARES.

Al contrario, las cosas tal como nos son presentadas por

LAS IDEAS,

o las representaciones internas que nos sirven de base para razonar sobre ellas, se encuentran, no en estado individual, concreto, sino en un estado o modo abstracto, o más bien,

UNIVERSAL.

(Se llama *universal* aquello que se encuentra idéntico a sí en una multitud de individuos, *uno en muchos, unum in multis.)* Y así tendremos que

> CONCLUSIÓN VII. — *Nuestra sensación y nuestras imágenes nos presentan directamente y por sí mismas lo individual; nuestras ideas nos dan directamente y por sí mismas lo universal.*

37. Y ahora se presenta inmediatamente este problema: Siendo individuales y singulares todos los seres que

existen en la naturaleza, *¿cómo puede ser verdadero el conocimiento que adquirimos por medio de nuestras ideas, que sólo y siempre nos dan lo universal?*

Problema de la naturaleza de lo universal.

Esta cuestión, que nos va a obligar a inquirir con toda diligencia en qué consiste exactamente la universalidad del contenido de nuestras ideas, no es en sí misma, pero sí para nosotros, el primero y el más grave de los problemas de la filosofía ([134]). Se refiere, en efecto, a la inteligencia misma y a las ideas, es decir, al instrumento mediante el cual adquirimos todos nuestros conocimientos; y la solución que a ella dan las diversas filosofías es la que las orienta en todas las demás cuestiones.

De acuerdo con esta solución se puede agrupar a los filósofos en tres grandes escuelas:

1ª La escuela *nominalista*, para la cual el universal consiste nada más que en nombres o a lo más en ideas, sin que tenga fundamento alguno en la realidad de las cosas (por ejemplo no existe en la realidad, no es ninguna cosa real *una naturaleza humana* que se encuentre en Pedro, en Juan o en Andrés); doctrina que destruye pura y simplemente el conocimiento intelectual, y hace de la ciencia una ficción. Esta escuela tiene como representantes más caracterizados, en la antigüedad, a los sofistas y a los escépticos, y en los tiempos modernos a los maestros de la filosofía inglesa: Guillermo de Occam en el siglo XIV, Hobbes y Locke en el XVII, Berkeley y Hume en el XVIII, Stuart Mill y Spencer en el XIX. Se ha de tener presente que la mayor parte de los filósofos "modernos" (es decir que ignoran o son adversarios de la tradición

([134]) El problema de los universales, ¿debe estudiarse en lógica, en psicología o en metafísica (crítica)? En realidad debe ser estudiado en los tres tratados, bajo tres aspectos diferentes, según que se considere aquello que constituye la naturaleza del universal (causa formal), el modo cómo el universal es formado por el espíritu (causa eficiente), o el valor del universal en el conocimiento (causa final).

escolástica) están más o menos profundamente y más o menos conscientemente contagiados del nominalismo.

2ª La escuela *realista (realismo absoluto)*; para ella el universal como tal, el universal independiente de los seres, tal como existe en la mente, constituye la realidad de las cosas: con lo que el conocimiento sensitivo se reduce a una ilusión. La única realidad es, por ejemplo, una *naturaleza humana* que existe fuera del espíritu, en sí misma, separada de todos los seres; un *hombre en sí* (sistema de Platón); o lo que es más, un *Ser común*, existiendo, como tal, fuera del espíritu como una sola y única sustancia (doctrina de Parménides y de la filosofía brahmánica). Algunos filósofos modernos (Spinoza, Hegel) se acercan más o menos al realismo ([135]).

3ª La escuela que profesa el "realismo moderado" (se trata de una doctrina verdaderamente original, que guarda el justo medio entre el realismo y el nominalismo, gracias a una visión más elevada de las cosas, y no a una atenuación o moderación del realismo absoluto). Esta escuela, haciendo distinción entre la *cosa* y el *modo de existir* esa cosa misma, enseña que las cosas están en el espíritu de un modo universal, y en la realidad de un modo individual. Por consiguiente aquello que nosotros percibimos por medio de nuestras ideas, en un estado de universalidad, existe realmente, pero en las cosas mismas y por lo tanto en un estado de individualidad. Así por ejemplo, hay en la realidad una *naturaleza humana* que se encuentra en Pedro así como en Pablo, etc., pero, fuera del espíritu, no existe sino en esos sujetos individuales, e identificada con cada uno de ellos, y no en sí misma, separada de esos seres. El realismo moderado es la doctrina de Aristóteles y de Santo Tomás.

([135]) Nótese que *realismo*, en el sentido especial en que está tomada aquí esta palabra, en modo alguno se opone a *idealismo*, antes al contrario, ya que el realismo en cuestión considera *realidad* de las cosas lo que sólo pertenece a nuestras *ideas* como tales. Platón es en ese sentido el representante más genuino del idealismo y a la vez del *realismo absoluto*.

Filosofía de Aristóteles y de Santo Tomás. (Realismo moderado.)

Lo que las ideas nos presentan en estado de universalidad,

no existe fuera del espíritu en ese estado de universalidad, si-	no que *existe* en estado de individualidad.

Nominalismo.

Lo que las ideas nos presentan bajo un estado de universalidad, no posee existencia en la realidad.

Realismo.

Lo que nuestras ideas nos presentan en un estado de universalidad, existe en la realidad en ese estado de universalidad.

Nunca insistiríamos demasiado acerca del problema de los universales. Por haberlo descuidado, muchos filósofos y sabios de nuestros días siguen aferrados a la cándida y pobre idea de que la ciencia debe ser una mera y triste copia, un calco de la realidad individual; y no cesan de oponer a la abstracción, condición primordial de toda ciencia humana, una serie de lugares comunes que transparentan máxima ignorancia, e inventan a propósito de los principios de las ciencias, sobre todo de las ciencias matemáticas, teorías tan inútiles como laboriosas, cuyo único resultado sería la destrucción radical del conocimiento.

Sección II

FILOSOFÍA ESPECULATIVA

38. — La filosofía especulativa tiene por objeto el ser de las cosas. Y las cosas que primeramente se pre-

sentan a nuestra consideración, son las cosas *corporales*.

Sin embargo, la palabra *cuerpo* puede tomarse en dos sentidos diferentes, según se trate del *cuerpo matemático* o del *cuerpo físico*. El cuerpo matemático es simplemente lo que tiene longitud, latitud y profundidad; el cuerpo físico o natural es todo aquello que pueden percibir nuestros sentidos y que está dotado de tales o cuales propiedades activas y pasivas.

A. — Filosofía del número

Problema central de la filosofía de las matemáticas.

39. — Si la filosofía *(filosofía de las matemáticas)* estudia el ser de las cosas corporales en el primer sentido de la palabra cuerpo, fácilmente se comprende cuál es el primer problema que va a tratar: *¿En qué consiste el objeto primero de las matemáticas*, o dicho de otro modo, *cuál es la naturaleza de la cantidad, de la extensión y del número* (136).

El enorme desarrollo alcanzado por las matemáticas modernas hace más necesario que nunca el estudio filosófico de los primeros principios de esta ciencia, como úni-

(136) Se estudian ordinariamente en la filosofía natural o en metafísica las cuestiones que atañen a la filosofía de las matemáticas. Existe sin embargo, así lo creemos al menos, fundamental necesidad de orden, de mantener, en lo que llamamos hoy "filosofía" (conocimiento científico de las cosas por las causas primeras), la división fundamental de las ciencias (cuyo conjunto constituía para los antiguos la filosofía especulativa) en tres partes generales: *Física, Matemática, Metafísica*, correspondientes a los tres grados de abstracción. (Ver nº 31 del texto.) Cf. Aristóteles, *Met.*, lib. VI, c. 1: τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική. (1026 a 18.)

Es cierto, como lo veremos más adelante, que la filosofía de las matemáticas, por el hecho de estudiar la esencia de la cantidad, y siendo por esa razón, al menos "resolutivamente", metafísica, sale del dominio propio de las ciencias matemáticas y permanece específicamente distinta de éstas. No es por eso menos verdad que dice relación al segundo grado de abstracción, y que exige, por ese motivo, ser estudiada en sección especial.

co capaz de precisar la verdadera naturaleza de la abstracción matemática y de las entidades mentales que ella considera, las propiedades y relaciones recíprocas del continuo y del discontinuo, el verdadero significado de "números irracionales" y "números trasfinitos", de lo infinitamente pequeño, del "espacio no euclidiano", etc.; y en fin, el valor de la traducción matemática de la realidad física, y de teorías como la de la relatividad, por ejemplo.

B. — Filosofía del ser móvil o sensible [137].

Principales problemas de la filosofía natural.

40. — Si la filosofía *(Filosofía de la naturaleza sensible)* estudia el ser de las cosas corporales en el segundo

(137) En el orden lógico de las ciencias, las ciencias de la naturaleza, que corresponden al *primer grado de abstracción* (ver nº 31), preceden a las ciencias matemáticas, que responden al *segundo grado* de abstracción, de modo que siguiendo este orden se debería dividir la filosofía especulativa en: 1º, filosofía de la naturaleza (primer grado de abstracción); 2º, filosofía de las matemáticas (segundo grado); 3º, metafísica (tercer grado).

Conviene, sin embargo, colocar la filosofía de las matemáticas antes de la filosofía de la naturaleza, y esto por dos razones. Por una parte, las verdades de orden matemático son más fáciles que las verdades de orden natural, las cuales suponen la experiencia; por este motivo deben en general las matemáticas ser enseñadas a los niños antes que las ciencias de la naturaleza, para cuyo estudio se necesita edad más avanzada. (Cf. Aristóteles, *Etica a Nicom.*, lib. 6; Santo Tomás, *sup. Boet. de Trin.*, q. 5, a. 1, ad 3.)

Será, pues, conveniente no olvidarse de este orden en la filosofía, e iniciar el espíritu en el estudio de la filosofía natural por el estudio de la filosofía de las matemáticas.

Por otra parte, la filosofía de la naturaleza, mediante la última y más importante de sus partes, se pone en contacto con la metafísica. Continuidad que quedaría rota si entre ambas se intercalara la filosofía de las matemáticas. En el siglo XVII afirmaba Silvestre Mauro, siguiendo la tradición aristotélica, que el orden natural que se ha de seguir en la enseñanza es: lógica, matemática, física, metafísica. *(Quest. phil.*, lib. I, q. VII. Citado por Geny, *Questions d'enseignement de phil. scolast.* p. 40.)

sentido de la palabra cuerpo, multitud de problemas le salen al paso. Vamos a hacer destacar los principales.

1) El cambio es lo más universal y más palpable en el mundo corporal; por su medio se realiza todo lo que acaece en la naturaleza. Los filósofos, que en su lenguaje propio llaman movimiento a toda especie de cambio, deberán, pues, preguntarse: *¿En qué consiste el movimiento?*

2) En segundo lugar, si existe el movimiento, alguna cosa se mueve; y éstos son los cuerpos. Además ciertos movimientos parece que afectan a la sustancia misma de los cuerpos; así, cuando se hace en química la síntesis del agua, el oxígeno y el hidrógeno al combinarse, dan lugar a un nuevo cuerpo. ¿Cómo es esto posible? Es preciso, pues, investigar *en qué consiste la sustancia corporal.*

Los *mecanicistas*, ya sean, respecto al alma humana, *materialistas* (Demócrito, Epicuro, Lucrecio en la antigüedad, Hobbes en el siglo XVII, etc.) o *espiritualistas* como Descartes, reducen la sustancia corporal a la materia, que para ellos se identifica con la cantidad o la *extensión* geométrica. De ahí que no haya diferencia esencial o específica entre los cuerpos, que son todos ellos modificaciones de una sola y misma sustancia; además, el mundo físico está privado de toda *cualidad* y de toda energía, y sólo son reales la extensión y el movimiento local; en fin, la unión de la materia y del espíritu en el hombre es algo ininteligible.

Otra escuela, el *dinamismo*, tiende por el contrario a suprimir la materia en la constitución de los cuerpos. Tiene su punto culminante en el sistema de Leibniz *(monadismo)*, quien reduce la sustancia corporal a *unidades de orden espiritual* ("mónadas") análogas a las almas; la extensión y, en general, toda realidad sensible no es sino mera apariencia o símbolo, y el mundo corporal como tal, se desvanece en el mundo de los espiritus. El dinamismo de Boscovich (siglo XVIII), que reduce la sustancia corporal a *puntos de energía*, y el energetismo moderno, que pretende reducir

todo el mundo físico al único factor *energía* (de la que no acaba de dar una definición filosófica), pueden ser considerados como degradaciones y materializaciones de la concepción leibniziana.

La filosofía de Aristóteles reconoce en la sustancia corporal dos principios sustanciales: 1º la *materia* (materia prima) que en modo alguno corresponde, como entre los mecanicistas, a la noción imaginable de extensión, sino más bien a la idea misma de materia (o sea a *aquello de que* una cosa está hecha) en su más puro concepto: es lo que Platón llamaba especie de *no-ser*, un puro "con lo que" las cosas son hechas, que por sí solo no es nada de hecho, un principio absolutamente indeterminado, incapaz de existir por sí mismo, pero capaz de existir mediante otra cosa —mediante la "forma"—; 2º, un principio activo, que es como la idea viva de la cosa, o como su alma, y que, determinando a la materia prima de por sí puramente pasiva, algo así como la forma impresa por el escultor determina al mármol, constituye con ella una sola y única cosa realizada y existente, una sola y misma sustancia corporal, a la que da el que sea esto o aquello (su naturaleza específica), a la que da el existir, así como la forma impresa por el escultor da a la estatua el que represente lo que representa. A causa de esta analogía con la forma exterior de una estatua ("forma accidental") Aristóteles llamó *forma ("forma sustancial")*, en un sentido completamente especial y técnico, al principio intrínseco en cuestión, principio que determina a la sustancia corporal en su mismo ser.

La doctrina de Aristóteles que hace del cuerpo un compuesto de materia (ὕλη) y de forma (μορφή) ha sido llamado hilemorfismo. Esta doctrina salva a la vez la realidad propia de la materia, del mundo corporal, de la extensión [138], y la realidad propia de las cualidades físicas [139], así como

(138) La extensión o la cuantidad no es la sustancia de los cuerpos, como pretende el mecanicismo, sino el primer *accidente* de aquélla.

(139) *Las cualidades* son también accidentes de la sustancia corporal. (Ver más adelante, nº 51.)

la existencia de una distinción de naturaleza o de esencia entre los cuerpos que consideramos como de especies diferentes; muestra esta filosofía aun en los cuerpos inertes y en los vivientes privados de razón, la existencia de un principio sustancial inmaterial, que difiere, sin embargo, de los espíritus propiamente dichos porque es incapaz de existir sin la materia; permite, en fin, comprender la unión, en el hombre, de la materia y de un alma espiritual, que es la forma del cuerpo humano, pero que se diferencia de las otras formas sustanciales en que puede existir sin la materia.

Filosofía de Aristóteles y Sto. Tomás: Hilemorfismo.

Toda sustancia corporal es un compuesto de dos partes sustanciales que se complementan, la una pasiva y por sí misma absolutamente indeterminada *(materia)*, y otra activa y determinante *(forma)*.

Mecanicismo.

La sustancia corpórea es concebida como simple *materia* que se identifica con la extensión geométrica.

Dinamismo.

La sustancia corpórea se reduce, bien a unidades del orden de *formas* puras y de espíritus (monadismo leibniziano), o bien a la fuerza o a la energía.

3) Nos queda una clase de cuerpos particularmente interesantes, y que parecen superiores a todos los demás cuerpos: son los cuerpos vivientes, desde el más humilde microorganismo hasta el organismo humano. Una propiedad los distingue de todos los otros cuerpos: el que *se mueven ellos mismos;* el sentido común admite en ellos,

por esta causa, un alma o principio de vida, irreductible a ningún otro factor o elemento físicoquímico. Siendo esto así, queda por investigar si existen diversas especies de almas, si los vegetales y los animales la poseen, etc. Por otra parte, ciertos filósofos, llamados en general *mecanicistas*, pretenden, por el contrario, que la ciencia explicará algún día todos los fenómenos de la vida por las fuerzas de la materia bruta, de modo que el organismo vivo no sería sino una máquina físicoquímica muy complicada. De ahí un problema capital: *¿En qué consiste la vida? ¿Cuáles son los primeros principios constitutivos del organismo vivo?*

Problema de la psicología humana.

41. — Entre los vivientes dotados de corporeidad, el más elevado es el hombre. Es el hombre como un mundo aparte, que podemos conocer tanto más perfectamente cuanto que lo conocemos en su interior, por lo que se llama la *conciencia* de sí mismo. Lo que ante todo caracteriza al hombre es que está dotado de inteligencia o razón. Ahora bien, si es cierto que la inteligencia es una entidad puramente inmaterial, hay que concluir que la ciencia que estudia al hombre, aun perteneciendo a la filosofía natural que tiene por objeto al ser móvil o sensible, es como una transición entre esta parte de la filosofía y otra ulterior (metafísica), que tendrá por objeto lo absolutamente inmaterial ([140]).

([140]) La ciencia del hombre tiene de particular, por la misma naturaleza de su objeto que se mueve dentro de dos ciencias distintas: la filosofía de la naturaleza y la metafísica. Por esta razón las cuestiones que conciernen a la inteligencia y a la parte propiamente *espiritual* de la psicología, tienen en el hombre tanta complejidad, y están, por decirlo así, como oscurecidas por la materia. Así se comprende que los tomistas, para mejor estudiar estas cuestiones en su estado de máxima pureza, las hayan considerado no en el hombre sino en el ángel. De ahí la suma importancia, no sólo teológica, sino también *filosófica* y *metafísica*, del tratado *de Angelis*.

42. — Siendo la inteligencia o la razón lo que hace que el hombre sea hombre, los problemas que conciernen a las operaciones intelectuales deberán dominar, al parecer, la ciencia que trata del hombre (psicología) ([141]). Y realmente el problema capital de la psicología es *el origen de las ideas. ¿Cómo se explica en nosotros la presencia de esas ideas que nos sirven para razonar sobre las cosas y mediante las cuales los seres se nos presentan en estado de universalidad?*

Problema del origen de las ideas.

Encontramos aquí, bajo un nuevo aspecto, la cuestión de los *universales* de que hacíamos mención. Comprobamos entonces que aquello que nuestras ideas nos presentan directamente es algo *no individual*, sino *universal*. Ahora se trata de saber cómo se forma en nosotros este conocimiento de lo universal.

1) Hemos visto que las cosas tal como las conocemos por los sentidos y por la imaginación, se nos presentan *en su individualidad:* es, por ejemplo, este hombre que veo delante de mí, de tal aspecto físico, que en este momento impresiona mi retina y que distingo de los demás hombres que veo a su lado. Decir *conocimiento sensitivo* equivale a decir conocimiento de lo individual. El objeto, como objeto de sensación o de imagen, es el objeto considerado en su individualidad. Si, pues, lo que conocemos directamente por nuestras ideas no es cosa individual, es que nuestras ideas

LAS EXTRAEMOS

([141]) Nótese que la "psicología" de los modernos no responde exactamente al tratado del alma de los antiguos. — La περὶ ψυχῆς, *De anima*, de Aristóteles no estudia sólo el alma humana, sino también el alma en general como principio de vida (vida vegetativa, sensitiva, racional). Este tratado responde, pues, a la vez a lo que hoy se llama biología y psicología.

de nuestras sensaciones y de nuestras imágenes, pero de tal manera que ninguna cosa del objeto,

EN CUANTO OBJETO DE IMAGEN O DE SENSACIÓN

(es decir, como objeto de conocimiento caracterizado por la materialidad) pase a esas ideas. Como originadas en las imágenes, pero superiores a todo el orden imaginativo y al objeto mismo que las produce, nuestras ideas han de permanecer en un plano superior al del objeto *tomado en su individualidad.*

Pero ¿cómo nuestras ideas provendrían de las cosas si no nos llegasen a través de los sentidos que están en contacto inmediato con las mismas cosas? Basta observar el desarrollo intelectual de un niño para convencerse de que todos nuestros conocimientos comienzan por los sentidos. De igual manera el conocimiento intelectual lo sacamos siempre de los conocimientos sensitivos.

Por otra parte, como todo lo que es sensación e imagen, lleva el sello de individualidad, y careciendo las ideas de tal carácter, es cosa evidente que las sacamos de las imágenes, sin que ninguno de sus caracteres pase a ellas.

2) ¿Cómo se realiza esta operación de *extracción* de las ideas? Siendo claro que ninguna cosa del objeto, en cuanto objeto de imagen, se encuentra en el mismo como objeto de idea, es evidente que la idea no proviene de ninguna combinación de sensaciones o de imágenes. Necesario es, pues, admitir en nosotros una cierta actividad de orden superior, νοῦς ποιητικός, *intellectus agens*, como lo llamaban los peripatéticos; es decir, una especie de luz intelectual (comparable, si se quiere, a los rayos X que se emplean para ver el esqueleto a través de la carne), que fijando su mirada en el objeto introducido en nosotros mediante las imágenes, hace que brote para nuestra inteligencia algo que estaba contenido en él, pero

oculto, y que la imagen no nos daba por sí misma. Este algo así extraído, purificado de los caracteres que constituyen la individualidad del objeto (o como veremos más adelante, de todo lo que constituye la materialidad del conocimiento sensitivo), será la "forma o similitud inteligible" del objeto, que viene, por decirlo así, a imprimirse en la inteligencia para determinarla o moverla a conocer, haciéndole producir en su interior, mediante una reacción vital, la *idea* en la cual la razón capta el objeto en un estado de universalidad: idea de *hombre*, de *ser viviente*, de *ario* o de *semita.*

Nótese que lo que nuestras ideas nos presentan de este modo como universal, [142] *considerado en sí mismo* (abstracción hecha de toda existencia, sea en los seres, sea en el espíritu), ni es individual ni universal, ya que pura y únicamente es *lo que la cosa es.*

Notemos igualmente que si nuestra inteligencia no conoce *directamente* lo individual como tal, lo conoce sin embargo *indirectamente;* en efecto, en el mismo momento en que piensa una cosa a través de una idea, se vuelve hacia las imágenes de donde la idea ha sido sacada y que presentan la cosa en estado individual, y así, por esta reflexión sobre las imágenes, capta, pero de un modo indirecto, superficial, y enteramente inexpresable, la individualidad del ser.

CONCLUSIÓN VIII. — *Nuestras ideas son sacadas o "abstraídas" de los datos sensibles, mediante la actividad de una facultad especial* (intellectus agens), *que sobrepasa a todo el orden de los sentidos, y que es como la luz de nuestra inteligencia.*

Los filósofos llaman *abstracción* a la operación por me-

(142) Es decir la "naturaleza", "esencia", "quidditas", de la cosa (v. más adelante nº 50).

dio de la cual sacamos nuestras ideas del tesoro de imágenes acumuladas por la experiencia sensible, ideas que nos presentan o dan lo que la cosa es, *hecha abstracción* de la individualidad de ese ser.

Añadamos que la abstracción puede tener un grado más o menos elevado. Así la idea de caballo es abstracta como toda idea, pero al mismo tiempo que pensamos "caballo", podemos *ver* o *imaginar* un caballo, y *conocer* así en el orden sensible al ser que *conocemos* a la vez por nuestra idea en el orden inteligible. Si por el contrario pensamos "ángel o espíritu", las imágenes, cualesquiera sean, que acompañen a este pensamiento, no están ahí presentes, sino para ayudar a nuestra inteligencia en su función; como tales, estas imágenes no tienen ningún valor de conocimiento, pues ni podemos ver, ni imaginar un ángel o un espíritu; es decir, no podemos *conocer* por los sentidos aquello que *conocemos* por nuestra inteligencia.

Hay que notar que las cosas de que primariamente trata la filosofía son de esta segunda clase; no son cognoscibles por los sentidos o por la imaginación, *sino únicamente por la inteligencia.*

Este grado de abstracción es lo que constituye la principal dificultad en los estudios filosóficos. Desorienta a veces a los principiantes que pasan, sin preparación gradual, de los ejercicios literarios de sus estudios anteriores, en los que la imaginación importaba tanto o más que la inteligencia, a una disciplina puramente intelectual. Esta desorientación desaparece pronto, a condición de que eviten representarse por la imaginación cosas que pertenecen absolutamente a la inteligencia y que son totalmente inimaginables, tales como la *esencia*, la *sustancia*, el *accidente*, la *potencia*, el *acto;* empeño absurdo que les proporcionaría esfuerzos vanos y les impediría comprender nada de la filosofía.

Acerca del problema del origen de las ideas, los filósofos pueden ser agrupados, sumariamente, en tres grupos principales: a) los *sensualistas* afirman que las ideas vienen de los sentidos, pero reducen las ideas a sensaciones; b) los *innatistas* ([143]) reconocen la diferencia esencial que distingue a las ideas de las sensaciones y de las imágenes, pero niegan que saquemos nuestras ideas de los datos sensibles; c) la escuela de Aristóteles y de Santo Tomás enseña que las ideas difieren esencialmente de las sensaciones y de las imágenes, pero que las sacamos de ellas mediante la actividad espiritual *(intellectus agens)* que está en nosotros.

Los principales representantes del *sensualismo* son Locke (siglo XVII) y Stuart Mill (siglo XIX) en Inglaterra, Condillac (siglo XVIII) en Francia. En general, todos los sensualistas son nominalistas, pero no recíprocamente, y muchos filósofos entre los que llamamos aquí *innatistas* han sufrido, al menos en los tiempos modernos, la influencia del nominalismo. En esta segunda categoría hay que incluir a Platón en la antigüedad, a Descartes (siglo XVII) y Leibniz en los tiempos modernos; por diferentes razones admiten estos tres filósofos que nuestras ideas son innatas. Kant (fin del siglo XVIII) es asimismo innatista, pero en diferente sentido: para él lo innato en nosotros no son nuestras ideas, sino las reglas o formas según las cuales nuestro espíritu crea el objeto de su ciencia.

([143]) Se puede adoptar este nombre a falta de otro más propio, pero a condición de ensanchar mucho su significación. Entre estos filósofos, en efecto, hay que incluir a todos los que admiten sea que nuestras ideas están en nosotros desde el nacimiento lo mismo que nuestra alma, sea que son producidas directamente por Dios en nosotros, o vistas por nosotros en Dios (Berkeley, Malebranche), o ya que son producto total de nuestro espíritu e imponen sus leyes a las cosas (Kant).

Filosofía de Aristóteles y de Sto. Tomás.

Nuestras ideas nos vienen de los sentidos (y por consiguiente de las cosas), pero *mediante la actividad de una facultad espiritual*, y son esencialmente diferentes de las sensaciones y de las imágenes.	Nuestras ideas difieren esencialmente de las sensaciones y de las imágenes, pero son *sacadas de ellas* mediante la actividad de una facultad espiritual.

Sensualismo.	*Innatismo.*
Nuestras ideas vienen de los sentidos, que son por sí mismos capaces de producirlas en nosotros, y no difieren esencialmente de las imágenes y de las sensaciones.	Las ideas difieren esencialmente de las sensaciones y de las imágenes, y no nos llegan a través de los sentidos (ni por consiguiente proceden de las cosas con las cuales sólo nuestros sentidos están en contacto inmediato).

43. — Siendo la operación de la abstracción lo que acabamos de decir, habrá que concluir, por una parte, que

el hombre tiene un alma espiritual, principal agente de esta labor (nuestras ideas, fruto de esta operación son algo que no se puede equiparar a las sensaciones y a las imágenes, que pertenecen a un orden puramente material). Por otra parte, esta alma espiritual, por su naturaleza misma, ha sido hecha para estar unida a un cuerpo (no pudiendo nuestras ideas ser producidas sino mediante las sensaciones y las imágenes que exigen necesariamente órganos corporales). Se sigue de aquí que al problema de la abstracción o del origen de las ideas se une otro problema capital de la psicología, el problema que se refiere a la esencia misma del hombre: *¿en qué consiste el ser humano? ¿Posee el hombre un alma espiritual, radicalmente distinta de la de los animales?* Y en tal caso *¿cuáles son las relaciones de esta alma con el cuerpo humano?*

Problema de la naturaleza del hombre.

a) Las soluciones que han dado los filósofos a este último problema están en íntima relación con la posición que adoptaron en el problema anterior. Los sensualistas, al menos los que permanecen lógicos consigo mismos (que no es el caso de Condillac, por ejemplo), niegan que el alma exista —*materialistas*—, o niegan que podamos conocer su existencia —*fenomenistas*—. Los innatistas tienden, por el contrario, a considerar al hombre como un espíritu puro unido a un cuerpo (el cómo de esta unión les resulta difícil de explicar) —*dualismo* o *espiritualismo exagerado*— (144). En fin, la escuela de Aristóteles y de Santo Tomás enseña que el hombre es un compuesto de dos principios sustanciales incompletos y complementarios: uno de ellos es el alma espiritual e inmortal *(animismo)*.

(144) Esta tendencia se encuentra aún en Kant, en moral sobre todo, aunque este autòr niegue con los fenomenistas que la razón pueda demostrar la existencia del alma.

Filosofía de Aristóteles y de Santo Tomás (animismo).

Dos principios incompletos ambos, uno de los cuales (el alma racional) es espiritual; ambos forman una sola sustancia (compuesto humano).

Error por defecto.

El alma humana no existe *(materialismo)*, o no la podemos conocer *(fenomenismo)*.

Error por exceso.

El hombre es un espíritu accidentalmente unido a un cuerpo *(espiritualismo exagerado)*; el alma y el cuerpo son dos sustancias, completas ambas *(dualismo)*.

b) Nótese que la posición adoptada por los filósofos ante el problema del origen de las ideas, prefija ya su actitud respecto al problema general de la existencia de las cosas conocidas por los sentidos (mundo sensible o corpóreo), y de los seres invisibles y espirituales, accesibles sólo a la razón.

Filosofía de Aristóteles y de Santo Tomás (y del sentido común).

No es posible dudar, sin caer en el absurdo, ni de la existencia de las cosas corporales (atestiguada por los sentidos) ni de la existencia de los seres espirituales (demostrada por la razón).

Filosofías de tendencia materialista.

Todo lo que no es material y sensitivo no existe (*materialismo absoluto*), o al menos su existencia nos es incognoscible (*materialismo fenomenista* y *positivismo*).

Filosofías de tendencia idealista.

El mundo sensible no existe realmente (*idealismo absoluto*), o al menos su existencia no es cognoscible ni cierta (*idealismo fenomenista*).

C. — Filosofía del ser en cuanto tal.

44. — Al ponerse a estudiar al hombre, aborda la filosofía un objeto que, en razón de una de las partes que lo integran, sobrepasa al mundo corporal o mundo de la naturaleza sensible. Puede, pues, y debe remontarse más alto, y ya que su objeto propio es el

SER

de las cosas, debe ella estudiar este ser de una manera absolutamente universal, y tal como se puede encontrar no sólo en las cosas visibles, sino también en las cosas que existen sin ser *corporales*, *sensibles* y *movibles*, es decir, en las cosas puramente espirituales. Ese es el objeto de la filosofía o sabiduría por excelencia, llamada filosofía primera o metafísica ([145]).

§ 1. — *Crítica.*

45. — Antes de comenzar este estudio, debe el filósofo

([145]) El nombre de Metafísica proviene de que en el catálogo de las obras de Aristóteles redactado por Andrónico de Rodas, el tratado consagrado a la filosofía primera (περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας), verosímilmente el título que Aristóteles quería darle, viene después de los libros que tratan de la Naturaleza (μετὰ τά φυσικά). Parece, por lo demás, que Aristóteles siguió cronológicamente ese mismo orden en la redacción de sus obras.

asegurar contra todo ataque y toda posible deformación, los principios de esta ciencia suprema, que son a la vez los principios de todo humano conocimiento.

Preciso es, pues, antes de entrar al estudio del ser como tal, estudiar la relación de la razón humana con ese mismo ser. Será éste el objeto de una parte especial de la metafísica, llamada *crítica* o *criteriología*, porque se dedica a *juzgar* el conocimiento mismo. La lógica enseña cómo y según qué reglas llega la razón a la verdad y adquiere la ciencia, y esto mismo presupone la posibilidad de la ciencia y de la verdad (posibilidad, por lo demás, atestiguada por el sentido común, y naturalmente evidente); la *criteriología* trata científicamente de lo que así se da por supuesto, mostrando en qué consiste la verdad misma del conocimiento y haciendo ver, en consecuencia, que el conocimiento verdadero, cierto y científico es posible [146].

Problema de la Crítica o Metafísica de la Verdad.

46. — *¿En qué consiste la verdad del conocimiento? ¿Se puede refutar a aquellos que ponen en duda la veracidad de nuestras facultades cognoscitivas, sobre todo de la inteligencia y de la razón?* He aquí la doble cuestión que se plantea desde el principio. La respuesta es clara.

1) Por lo que respecta a la primera cuestión, fácil es darse cuenta de lo que significa la noción de verdad. ¿Qué es una palabra verdadera o verídica? Es aquella que expresa con exactitud el pensamiento del que habla, una palabra conforme al pensamiento. ¿Qué es un pensamiento verdadero? Es aquel que presenta tal como es la cosa a

[146] Al distinguir así la Crítica de la lógica, y al hacer de la crítica la primera parte o los preliminares, o si se quiere la *introducción apologética* de la metafísica, seguimos el orden y las divisiones de Aristóteles, que trata sumariamente de la crítica en el libro IV de la metafísica, antes de abordar los grandes problemas del ser en cuanto ser.

que se refiere, un pensamiento conforme a esa cosa. Se sigue de aquí que

LA VERDAD DE NUESTRO ESPÍRITU

consiste en su

CONFORMIDAD CON LA COSA.

Imposible dar otra definición de la verdad sin engañarnos a nosotros mismos, es decir, sin falsear la noción de verdad que de hecho y en el ejercicio viviente de nuestra inteligencia empleamos, cada vez que pensamos.

a) Puédese notar, después de lo dicho, que un pensamiento falso en todos sus elementos es imposible, porque si no se identifica con ninguna cosa, sería nada en el orden del pensamiento. Si digo, por ejemplo, "las piedras tienen un alma", digo claramente una cosa falsa, pero es al menos verdad que existen las piedras, que ciertos seres tienen un alma; de modo que no todos los elementos que entran en esa proposición son falsos. Así el error supone siempre una verdad ([147]).

b) Se puede igualmente notar que, si pusiera real y seriamente en duda la veracidad de sus facultades cognoscitivas, el hombre no podría vivir; toda acción y toda abstención en el obrar es un acto de confianza en esta veracidad; y siendo esto así, obrar, lo mismo que no obrar, serían igualmente imposibles. Aquel que pretendiera guiarse por este pensamiento: "No existe la verdad", caería inevitablemente en la demencia. Nietzsche, que era un gran poeta, pero que consideraba la creencia en la verdad como la mayor servidumbre de la que debían librarse los hombres, hizo a su costa esta experiencia.

2) En cuanto a los *escépticos*, quienes, al menos teóricamente hablando, ponen en duda la veracidad de nuestras

([147]) Cf. *Sum. th.*, II-II, q. 172, a. 6: "Sicut se habet bonum in rebus, ita verum in cognitione. Impossibile est autem inveniri aliquid in rebus, quod totaliter bono privetur: unde etiam impossibile est esse aliquam cognitionem quae totaliter sit falsa absque admixtione alicujus veritatis."

facultades cognoscitivas, y sobre todo la de la inteligencia o de la razón, sería inútil pretender *demostrarles* esta veracidad, ya que toda demostración se apoya en alguna certeza, y ellos hacen precisamente profesión de *no admitir ninguna* y rechazarlas todas. Bastará para defender contra ellos el conocimiento humano, 1º, hacer ver en qué consiste y cómo se realiza el conocimiento; 2º, refutar los argumentos que ellos invocan; 3º, *reducirlos al absurdo:* cuando dicen que "no saben si una proposición es verdadera", o bien saben que esta proposición por ellos enunciada es cierta, y en tal caso se contradicen manifiestamente; o bien ignoran si es verdadera, y en este caso nada dicen, o no saben lo que dicen. Los que dudan de la verdad no pueden, pues, filosofar sino guardando silencio absoluto, aun en el interior de su mente, y, según las palabras de Aristóteles, reduciéndose a la condición de los vegetales.

Indudablemente la razón se engaña con frecuencia, sobre todo cuando se ocupa de materias difíciles y elevadas; y Cicerón decía que no hay absurdo en el mundo de las ideas que no lo haya sostenido algún filósofo. Así, pues, la verdad es difícil de ser alcanzada, pero es error de cobardes el tomar una *dificultad* por una *imposibilidad.*

Conclusión IX. — *La verdad de un conocimiento consiste en la conformidad de la mente con la cosa. — Es absurdo poner en duda la veracidad de nuestras facultades cognoscitivas.*

Acerca de esta cuestión de la veracidad de las facultades cognoscitivas, los filósofos se dividen, sumariamente, en tres grupos.

1º Los *escépticos,* impresionados por la multitud de errores formulados por los hombres, y por los filósofos en particular, ponen en duda la veracidad de la razón y dicen que la

verdad es imposible de alcanzar. Los principales representantes del escepticismo son en la antigüedad Pirrón (360-270), los Nuevos Académicos (Arcesilao, 315-241; Carnéades, 214-129), los últimos escépticos griegos (Enesidemo, primer siglo de nuestra era, Sexto Empírico, fin del siglo segundo); en los tiempos modernos, Montaigne y Sánchez en el siglo XVI, y sobre todo David Hume en el XVIII.

Los filósofos llamados *anti-intelectualistas*, porque, desconfiando de la inteligencia y de la razón, buscan la verdad en la voluntad, en el instinto, en el sentimiento o en la acción (Rousseau, Fichte, Schopenhauer, Bergson, William James, escuela pragmatista y modernista), deben ser catalogados entre los escépticos; no porque declaren la verdad inaccesible, como lo hacen los escépticos propiamente dichos, sino porque la declaran inaccesible a aquélla de nuestras facultades que precisamente está hecha para alcanzarla, y porque, al rechazar la inteligencia y la razón, nos privan definitivamente del único medio normal de alcanzarla.

2º Los *racionalistas*, por el contrario, opinan que la verdad es fácil de ser alcanzada; por este motivo pretenden "someter todas las cosas al nivel de la razón", de una razón humana que no tendría necesidad de ser humilde y pacientemente disciplinada, sea que esta disciplina nos la imponga la realidad misma, un maestro, o Dios. En primer lugar estos filósofos tienden al *subjetivismo*, que toma por regla de la verdad al sujeto que conoce y no a la cosa objeto del conocimiento, disolviendo así el conocimiento mismo; tienden, en segundo lugar, al individualismo, que pide a cada filósofo la tarea de rehacer la filosofía según su particular punto de vista personal y crear una concepción del mundo *(Weltanschauung)* original e inédita; en tercer lugar, tienden al *naturalismo*, que pretende llegar con las solas fuerzas de la naturaleza a una perfecta sabiduría, y rechaza toda enseñanza divina ([148]).

([148]) De dos maneras diferentes rechaza el naturalismo la enseñanza divina: 1º, niega a Dios el derecho de enseñar a los hombres verdades, en sí mismas inaccesibles a la razón (misterios sobrenaturales); 2º, le niega igualmente el derecho de enseñar a los hombres, me-

El principal iniciador del racionalismo en los tiempos modernos es Descartes (siglo XVII); de él dependen, más o menos directamente, Malebranche, Spinoza, Leibniz. Pero el que ha deducido los principios supremos y su verdadero espíritu es Kant (fin del siglo XVIII), que consumó la revolución cartesiana y cuyos sucesores panteístas, Fichte, Schelling, Hegel, divinizan al hombre. Por Kant y por la filosofía subjetivista que de él arranca, el racionalismo se juntó, como en tiempo de los sofistas, con su contrario, el escepticismo, extraviándose en el antiintelectualismo de los *modernistas* (fin del siglo XIX y principios del XX).

3º La escuela de Aristóteles y de Santo Tomás enseña que la verdad *no es imposible ni fácil*, sino *difícil* de ser alcanzada por el hombre.

Así se opone radicalmente al escepticismo y al racionalismo. Ve en la multitud de errores formulados por los hombres una señal de la debilidad de nuestro espíritu, y en ella encuentra una razón más de amor a la inteligencia y para adherirse estrechamente a la verdad, y al mismo tiempo un medio de hacer progresar el conocimiento, mediante la refutación y las aclaraciones que esos errores exigen de nosotros. Comprende, por otra parte, que la razón es nuestro único medio natural de llegar a la posesión de la verdad, pero con tal que esté bien formada y disciplinada: primeramente y ante todo por la misma realidad, ya que no es nuestro espíritu el que mide o se impone a las cosas, sino las cosas son las que miden o se imponen a nuestro espíritu; después por los maestros, porque la ciencia es una obra colectiva, no individual, y no se forma sino por la continuidad de una tradición viva; y en fin, por Dios, cuando se digna enseñar a los hombres y otorgar a los filósofos la norma negativa de la fe (y de la teología) (149).

diante la revelación, verdades en sí mismas accesibles a la razón (verdades de orden natural, verdades filosóficas —inmortalidad del alma por ejemplo—, que la razón puede descubrir con sus solas fuerzas, pero con peligro de mezclar en ellas el error, mientras que por la revelación están al alcance de todos, sin dificultad y sin mezcla de error).

(149) Ver nº 26.

Filosofía de Aristóteles y de Santo Tomás. (Intelectualismo moderado.)

Lo que es, es lo que causa la verdad en nuestro espíritu. La razón puede alcanzar con certeza plena las verdades más elevadas del orden natural, pero con dificultad y a condición de estar bien disciplinada.

Error por defecto.

La razón no es capaz de alcanzar la verdad, que escapa absolutamente al hombre *(escepticismo)*, o que debe ser buscada por otra facultad distinta de la inteligencia *(antiintelectualismo)*.

Error por exceso.

La razón alcanza fácilmente la verdad en todas las cosas, sin necesidad de someterse a una disciplina externa a ella *(racionalismo)*.

Síntesis de los dos errores.

El espíritu del hombre crea la verdad de las cosas que conoce (de "los fenómenos"); y la que existe (lo que es, la "cosa en sí") es incognoscible a la razón *(criticismo* o *agnosticismo kantiano)*.

Problema del objeto de la inteligencia.

47. — Otra cuestión relacionada con la crítica debe detenernos aquí todavía. Puesto que la inteligencia o la razón es el instrumento de la filosofía, ¿cuál es el objeto formal de la inteligencia, el objeto hacia el cual se dirige inmediatamente el conocimiento intelectual?

Para responder a esta cuestión, basta fijarse en si hay

algo que se haga siempre presente al espíritu cada vez que la inteligencia se pone en actividad. Y tal objeto existe: cada vez que conozco alguna cosa, se presenta ante mi inteligencia *el ser* o *un modo del ser*. Y con ningún otro objeto sucede lo mismo. Si pienso, por ejemplo, en una cualidad, en una cantidad, en una sustancia, en los tres casos pienso en un ser o en un modo del ser, común a esos tres objetos de pensamiento, y que por consiguiente se encuentra en los tres casos por igual. Concluiremos, pues, que

EL SER

es el objeto formal de la inteligencia, es decir el objeto que ante todo y por sí mismo *(per se primo)* es alcanzado por ella y en razón del cual se ocupa de todo lo demás.

Conocer la causa de una cosa, su fin, su origen, sus propiedades, sus relaciones con las demás cosas, he ahí diversos medios de conocer lo que esa cosa es, diversas facetas del ser. Imposible hacer uso de la inteligencia sin que la noción del ser aparezca inmediatamente.

Puede por lo demás la inteligencia alcanzar el ser de las cosas corporales en sus *manifestaciones sensibles* ("fenómenos"): así estudia, en fisiología, las propiedades de los organismos vivientes con relación a ciertas causas que también pertenecen al orden sensible; y tenemos en tal caso las *ciencias de las causas segundas* o *ciencias de los fenómenos*. Puede igualmente la inteligencia alcanzar el ser de las cosas en sus primeros principios, y tendremos entonces la *filosofía* en general; ésta se divide en filosofía natural o metafísica, según que la inteligencia dirija su atención al ser de *las cosas corpóreas* como tales o al ser *en cuanto ser*.

Se trata ya en psicología esta cuestión del objeto formal de la inteligencia. Pero lo que interesa propiamente a la crítica es el precisar que el ser que aquí nos ocupa es exactamente el mismo ser de las cosas, ser que existe

en ellas independientemente de la razón que lo conoce. Si se dijera que nuestra inteligencia tiene por objeto, no al ser de las cosas, sino la idea del ser que esa facultad forma en sí misma, y en general, que nosotros no comprendemos inmediatamente sino nuestras ideas ([150]), esto equivaldría a entregarse a ciegas al escepticismo; porque en ese caso sería imposible que nuestro espíritu fuera un *reflejo exacto de la realidad, de lo que es*, y por consiguiente ya no habría verdad para nosotros; o bien, la verdad no sería una *conformidad con el ser;* y como la verdad no es nada si no equivale a esa identificación, está claro que ya no existiría la verdad para nuestra inteligencia. Se seguiría también que la inteligencia nos engañaría, porque lo que la inteligencia declara conocer es la realidad misma de las cosas, y no la realidad de sus ideas. En verdad, las ideas, como lo atestigua inmediatamente la conciencia de cada cual, son para nosotros *medios de conocer;* por consiguiente, si el conocimiento no llegase a las cosas mismas, conocer sería una operación o una acción *sin término* o *sin objeto*, lo cual es absurdo; ya que formar una idea o un juicio equivale a conocer, como servirse de un cuchillo equivale a cortar, pero no es posible cortar sin cortar *alguna cosa*, término u objeto de la acción de cortar, y que no es el cuchillo sino la cosa cortada por él; idénticamente no se puede conocer sin conocer *alguna cosa*, término u objeto de la acción de conocer, y que no es la idea, sino la cosa conocida por ella ([151]).

([150]) Tesis de Descartes, y después, de toda la filosofía subjetivista.

([151]) El conocimiento intelectual se realiza mediante las ideas. Pero las ideas son *aquello por* o *mediante lo cual (id quo)*, y no *lo que (id quod)* conocemos directamente; son simplemente el medio por el cual conocemos, y no el objeto o término conocido; por eso se impone la conclusión de que el ser de las cosas es el objeto inmediato de nuestro conocimiento intelectual (*inmediato*, es decir, conocido sin que haga de intermediario otro término u objeto percibido anteriormente).

CONCLUSIÓN X. — *El objeto formal de la inteligencia es el ser. El objeto de sus conocimientos es lo que en la realidad son las cosas, independientemente de nosotros mismos.*

48. — De la doble evidencia que acabamos de comprender: *la inteligencia es una facultad verídica*, y *el ser es el objeto necesario e inmediato de la inteligencia*, se sigue una verdad fundamental.

¿Qué significa "inteligible"? Todo aquello que es *cognoscible por la inteligencia.* Pero decir que la inteligencia tiene al ser como objeto necesario e inmediato, y que conoce con certeza, ¿no equivale a decir que el ser, como tal, es objeto ciertamente cognoscible por la inteligencia, es decir inteligible? Y decir que el ser, como tal, es inteligible, ¿no equivale a decir que la inteligibilidad es una propiedad del ser, o que todas las cosas son inteligibles en la medida en que son? Diremos, pues, que: **Ser e inteligibilidad.**

CONCLUSIÓN XI. — *El ser como tal es inteligible; todas las cosas son inteligibles en la medida en que son.*

Nótese que al decir: todas las cosas son inteligibles en la medida en que son, queremos significar *inteligibles en sí*, para la inteligencia; no inteligibles *para nosotros*, para *nuestra* inteligencia. En efecto, si nuestra inteligencia, en razón de la inferioridad de la naturaleza humana, no es proporcionada a un ser que la sobrepasa por ser superior al hombre, este ser, bien que *en sí mismo* sea más inteligible, lo será menos *para nosotros.* Así sucede con todas las naturalezas puramente espirituales, y sobre todo con Dios; por sí mismo es el ser más inteligible, pero sola su inteligencia puede llegar a esa inteligibilidad suprema.

§ 2. — *Ontología.*

Problemas de la ontología o metafísica del ser en general.

49. — Después de haber, en la criteriología, examinado y defendido los principios del conocimiento en general, de la ciencia y de la filosofía, podremos pasar al estudio de la metafísica propiamente dicha o ciencia del ser en cuanto ser. Ella es como el corazón y fundamento de toda la filosofía. En ese tratado habremos de estudiar al ser como tal y las grandes verdades que en sí contiene; preguntarnos cómo encierra a todas las cosas sin ser agotado por ninguna de ellas; estudiar sus propiedades esenciales, la unidad, la verdad, la bondad, la belleza; estudiarlo, en fin, en cuanto él obra, e intentar penetrar en la naturaleza y las modalidades de la acción causal.

Deberemos igualmente investigar cómo se distribuye el ser en todos los dominios de lo creado, ya desde el punto de vista de la constitución de todo ser creado (división del ser en potencia y acto, en esencia y existencia), ya desde el punto de vista de los diversos seres creados (división del ser en sustancia y accidente). Comprenderemos entonces que las nociones que se exponen y aclaran en la ontología, son la clave de todas las demás. Algunas de entre ellas son tan indispensables que ya desde este momento nos vamos a detener en su consideración, puesto que a cada instante tendremos necesidad de echar mano de las fundamentales nociones de *esencia*, de *sustancia* y de *accidente*, de *potencia* y de *acto*.

No es posible, evidentemente, en una simple introducción hacer de estas nociones un análisis y una justificación completa; procuraremos sin embargo establecerlas con claridad y con todo cuidado, recurriendo ciertamente a ejemplos, más bien que a argumentos desarrollados, y simplificando mucho las cosas, pero siguiendo el mismo

orden que convendría a un estudio propiamente científico.

Aunque la noción del ser, por ser la primera y la más conocida de todas, es sin duda demasiado clara por sí misma para poder dar de ella una definición propiamente dicha, la primera tarea que se impone al que desea pensar seriamente, es la de precisar esta noción, y para ello buscar los diversos significados fundamentales que tiene (152). Plantearemos, pues, antes que ninguna otra, la cuestión siguiente: *¿Cuáles son los objetos de pensamiento que se imponen necesaria e inmediatamente a la inteligencia cuando se dirige o aplica su atención al ser como tal?*, o de otro modo, ya que el ser es el objeto primero de la inteligencia, *¿cuáles son los* DATOS ABSOLUTAMENTE PRIMEROS DE LA INTELIGENCIA? (153).

Vamos a ver que esta única cuestión fundamental tiene una triple respuesta, según nos coloquemos desde el punto de vista

de la *inteligibilidad*,
de la *existencia*,
o de la *acción*.

(152) Cf. ARISTÓTELES, *Met.*, lib. V.

(153) Las nociones expuestas en los párrafos o nos 50, 51, 52, presentan para los principiantes, en razón de su carácter abstracto, no pequeña dificultad. Es, sin embargo, imposible omitirlos, ya que su importancia es verdaderamente fundamental. Creemos sobre todo que importa mucho precisar con todo cuidado, desde la introducción, la noción capital de esencia. Como lo nota el P. Geny *(Questions d'enseignement de philosophie scolastique*, pp. 79-81), la ausencia, en los cursos clásicos, de un estudio especial dedicado a esta noción constituye una laguna de las más deplorables. Los materiales de tal estudio se encuentran desperdigados acá y allá, y la negligencia en presentarlos estudiados en un conjunto armónico, hace que la palabra *esencia*, en las puertas mismas de la metafísica, cree hoy tanta desconfianza, o aun en el caso de que se la acepte, deje tanta vaguedad en los espíritus.

Se han de estudiar, pues, con gran diligencia las nociones expuestas aquí, aunque no sea todavía el momento de penetrar en ellas profundamente. Basta por lo pronto con ponerse en contacto con ellas.

Desde el primer punto de vista, tendremos que precisar qué se entiende por *esencia;* desde el segundo, qué se entiende por *sustancia* (a la que se opone el *accidente*), y desde el tercero, qué se entiende por *acto* (al cual se opone la *potencia*).

50. La esencia. — Consideremos al ser desde el punto de vista de la *inteligibilidad*, o de otro modo, consideremos al ser en cuanto es apto para penetrar en el espíritu, o en cuanto puede ser captado por la inteligencia. Este es el más universal punto de vista desde el cual podemos colocarnos, ya que sabemos que el ser como tal es inteligible, y por consiguiente que la inteligibilidad es tan vasta como lo que es o puede ser. Y llamemos

ESENCIA

al primer dato de la inteligencia, bajo ese aspecto particular.

A. *La esencia en sentido amplio.* — Considerar al ser en cuanto es inteligible, o en cuanto puede ser captado por la inteligencia, es en primer lugar considerarlo como simplemente presentado al espíritu, sin afirmación ni negación (es decir, como objeto de simple aprehensión, según diremos más tarde). "Triángulo," "polígono", "sentado", "este hombre", son otros tantos objetos simplemente presentados al espíritu, sin afirmación o negación.

¿Cuáles son los datos absolutamente primeros de la inteligencia? Desde el punto de vista de la inteligibilidad (ser en cuanto esencia); desde el punto de vista de la existencia

1) ¿Cuál es, bajo este aspecto, el primer dato de la inteligencia? Es simplemente aquello que primero se presenta delante de nuestro espíritu cada vez que concebimos alguna cosa, cada vez que nos formamos una idea. Puesto que hemos convenido en emplear la denominación de *esencia*, concluyamos que

UNA ESENCIA

es aquello que en todo objeto de pensamiento inmediatamente y ante todo *(per se primo)* se hace presente a

la inteligencia, *id quod in aliqua re per se primo intelligitur.*

(ser en cuanto sustancia) desde el punto de vista de la acción (ser en cuanto acto).

Toda idea, cualquiera que sea (mientras no se trate de algo contradictorio, como la idea de círculo cuadrado, por ejemplo), nos presenta delante del espíritu alguna cosa; esto que inmediatamente se nos hace presente al espíritu es una *esencia* (o *una naturaleza*). Ya pensemos en hombre, humanidad, animal, bondad, blanco, blancura, sentado, triángulo, etc., cada uno de estos seres así presentados inmediatamente a mi espíritu, cada una de esas unidades inteligibles, es, por definición, una esencia, en el sentido amplio de esta palabra ([154]).

La esencia en el sentido amplio: *id quod aliqua re per se primo intelligitur,* lo que tal idea pone inmediatamente ante la inteligencia.

Así una esencia no es otra cosa que un objeto de la mente considerado como tal. Cada esencia tiene por lo demás su constitución propia, por la cual se distingue de las demás, y requiere ciertos atributos.

2) Pero he aquí esta observación importante: Si considero el *triángulo* con sus propiedades, o el hombre, la humanidad, etc., estos seres permanecen exactamente lo que son como objetos mentales, tanto si los supongo dotados de existencia como si los supongo privados de ella. El hecho de existir no modifica a las esencias como tales;

([154]) Hemos visto ya que lo individual como tal no es captado directamente por nuestra inteligencia. Cuando por vía indirecta (volviendo sobre las imágenes, cf. anteriormente, nº 42) nos formamos una noción individual, el objeto que por esta noción se hace presente en nuestro espíritu –Pedro, este hombre, este árbol–, es también, en tanto que objeto mental, *una esencia,* en el sentido amplio de esta palabra. Así la noción de esencia en sentido amplio debe ser extendida hasta los objetos mentales singulares.

En cuanto a los "seres de razón" ("la ceguera" por ejemplo, "la nada"), que nada son en la realidad, el nombre de esencia no les pertenece, en el sentido de que una privación, por ejemplo, tomada como tal, evidentemente no tiene esencia (Cf. de SANTO TOMÁS, *de Ente et Essentia,* c. 1). Se puede, sin embargo, aplicarles *impropiamente* el nombre de esencia en sentido amplio.

para concebirlas en mi mente, prescindo de si tienen o no existencia.

El ser, en el sentido de existencia, se me revela así como de otro orden que en el sentido de esencia [155].

SER *(ens, entitas)*	Lo (EL) que es: ESENCIA en sentido amplio *(essentia)*
	ACTO de ser: EXISTENCIA *(exsistentia)*

La palabra "ser" significa, pues, dos cosas muy diferentes; al decir, por ejemplo, "*ser* o *no ser,* he ahí la cuestión", nos referimos al ser-existencia; en cambio, al decir "un *ser* viviente", se trata del ser-esencia. En el primer caso la palabra ser designa el *acto* de ser o existir, el *acto* por el cual una cosa queda colocada, si se puede así decir, fuera de la nada y fuera de sus causas *(extra nihil, extra causas);* en el segundo caso, designa

AQUELLO

que es o puede ser, *aquello* que posee una existencia actual o posible. El ser se divide, pues, en *esencia* y *existencia.*

a) La relación que es preciso establecer entre esos dos términos, da lugar a una cuestión que se estudia en filosofía, y que constituye, no con relación a nosotros, como el problema del universal, sino en sí mismo, el problema fundamental de toda la filosofía: *¿La esencia y la existencia son realmente distintas en los seres creados?*

[155] Nótese que en la existencia se pueden considerar dos cosas: la existencia como hecho de existir *(exsistere in actu exercito)*, y la existencia como objeto de pensamiento *(exsistentia ut quod quid est);* desde este punto de vista la existencia está en la misma condición objetiva que todo objeto mental y se encuentra en la inteligencia como cualquier esencia o *quidditas.* "Esse dupliciter sumi potest, scilicet in actu exercito ipsius exsistentiae, et per modum quidditatis; et ut exercet exsistentiam, addit supra se ipsum ut quod quid est: et consequenter ut objectum intellectus est abstractius (quam ut objectum voluntatis): quia est objectum voluntatis secundum quod stat in actu exercito exsistentiae, intellectus, autem secundum quod rationem habet quidditatis cujusdam in se ipso." (CAYETANO, in I am, q. 82, a. 3.)

b) La existencia *actual*, el hecho de existir actualmente, no está incluído en el objeto de ninguna de nuestras ideas; nuestra inteligencia no puede atribuir la existencia actual a tal o cual objeto de pensamiento o mental, si no es fundándose, inmediatamente o por medio del razonamiento, en el testimonio de los sentidos (o reflexivamente, en la conciencia). Así es como juzga *inmediatamente:* "existen objetos sensibles", "yo existo", y así demuestra la existencia de Dios, fundándose, por ejemplo, en el hecho del movimiento. Ella no puede llegar sola hasta la *existencia actual* de sus objetos mentales.

Las esencias, por el contrario, (el triángulo, el número par, etc.), que como tales no se refieren más que a una existencia posible, son los datos inmediatos provistos por nuestra inteligencia y nuestras ideas.

Insistamos, pues, en la noción de *esencia*, en la noción del ser considerado como aquello que es o puede ser. Hemos definido la esencia: aquello que, en cualquier objeto mental, inmediatamente y antes que ninguna otra entidad es comprendido por la inteligencia, *id quod in aliqua re per se primo intelligitur.* Consideremos si esta noción, muy amplia y vaga, podemos precisarla, de tal modo que la misma definición, tomada en un sentido más limitado, pueda aplicarse en cada caso determinado, a un solo objeto mental.

B. *La esencia en sentido estricto, o la esencia propiamente dicha.* — La simple presentación ante el espíritu de un objeto de conocimiento (hombre, blanco) no es sino el principio del conocimiento intelectual; este conocimiento se perfecciona en el juicio, cuando el espíritu afirma o niega de otro, este objeto mental (Pedro es hombre, esta flor es blanca). Si queremos, pues, considerar el ser desde el punto de vista de la inteligibilidad para darnos cuenta perfecta de los datos absolutamente pri-

marios de la inteligencia, nos es necesario considerar el objeto mental en cuanto que puede ser captado por la inteligencia cuando ésta hace un juicio, por ejemplo, cuando dice "Pedro es hombre". ¿Cuál es, desde este punto de vista, entre los diversos objetos mentales que pueden existir en un sujeto cualquiera, aquel al que la inteligencia se encamina directamente y antes que a los demás? Es lo que llamamos esencia en el sentido estricto de la palabra.

i) Consideremos un objeto mental, Pedro, este caballo, este pájaro: Pedro es alto, ríe y se mueve; este caballo relincha; este pájaro vuela: cada uno de ellos es un todo individual, concreto e independiente, dotado de todas las cualidades necesarias para ser y obrar.

A sujetos individuales de esta naturaleza se dirige ante todo nuestro espíritu cuando pensamos en *lo que es*, en el ser. Al dirigir su atención a estas cosas, la expresión "lo que es" se precisa y adquiere un significado particular; no designa ya solamente a aquello que hace frente a una existencia actual o posible, sino más bien a

AQUELLO QUE

realiza propiamente el acto de ser. Todas estas cosas, a títulos diversos, son las que pueblan el mundo, son las que existen realmente.

Si nos colocamos ahora en el punto de vista de la inteligibilidad, ¿es a estos seres individuales a quienes se dirige primariamente nuestro espíritu, entre los diversos objetos mentales que pueden presentarnos las cosas? Sin duda, no, si es verdad, como lo hemos visto más arriba, que lo individual escapa al alcance directo de nuestra inteligencia. Lo que yo sé de Pedro, es lo que comprendo que es en realidad, hombre, por ejemplo. A objetos mentales, tales como *hombre* o *humanidad*, (que ve en Pe-

dro), o tales como *blanco* o *blancura* (que ve en esta flor), o sea a

LO QUE

una cosa es, es a donde ante todo se dirige nuestro espíritu, y por ahí hay que buscar el dato absolutamente primario de la inteligencia con relación a la inteligibilidad (esencia en sentido estricto).

Así tenemos dividida en dos la noción de esencia en el sentido más amplio. De un lado lo que es (ser que posee la existencia). Del otro lo que una cosa es, lo que la constituye.

Ser	Lo que es: *esencia* en sentido amplio	*Lo* QUE
		Lo (el) QUE
	ACTO de ser: *existencia*	

2) A el que o a *aquello que* es propiamente, daremos el nombre de *sujeto primero* (fundamental) *de existencia o de acción.* Es lo que los filósofos llaman "suppositum" o "persona", y que por el momento no nos interesa.

Consideremos por el contrario *lo que* una cosa es. Respecto a *lo que* una cosa es, ¿no es verdad que son necesarias algunas distinciones e investigaciones, a fin de precisar en qué consiste con certeza el dato o realidad primera de la inteligencia desde el punto de vista de la inteligibilidad, y ver así a cuál corresponde propiamente el nombre de esencia; cuál es

LA ESENCIA DE

Pedro, por ejemplo? Pedro está sentado, Pedro es capaz de reír, Pedro es hombre: ¿Cuál de estas tres cosas —sentado, capaz de reír, hombre—, constituye la entidad a la que la inteligencia se dirige inmediatamente y ante todo, desde ese punto de vista de la inteligibilidad? ¿En qué consiste su esencia?

C. *Caracteres de esta esencia.* — ¿Cuáles son los caracteres del objeto mental así definido, es decir, el ser

La esencia, en sentido es-

tricto, es el ser necesario y primero de la cosa, a título de anticipo primero de inteligibilidad, *id quod per se primo intelligitur in aliquare*, lo que tal sujeto es ante todo para la inteligencia.

primeramente captado por la inteligencia, cuando considera *lo que* una cosa es?

1) Es claro en primer lugar que debe ser una entidad o realidad de la que *nunca puede estar privado* el ser en cuestión.

En efecto, en razón de esa entidad la inteligencia concibe en primer lugar, capta, retiene, pone ante sí y nombra a una cosa cualquiera de que se trate. Privarla de aquella entidad, o cambiar ésta en cualquier forma que sea, equivaldría a poner delante de la inteligencia *otra cosa distinta.*

Se trata, pues, de una entidad *de la que la cosa contemplada no puede estar privada en tanto que ella exista* (si no, la inteligencia no sería una facultad verídica). Así, por ejemplo, Pedro, en tanto que exista, no puede dejar de ser *hombre* (en cambio puede no estar *sentado).*

Existe, pues, esa entidad, en la cosa considerada por la inteligencia, NECESARIA E INMUTABLEMENTE.

Es además la entidad que *principalmente* interesa a la inteligencia, pues a ella se dirige en primer término. Es, pues, la entidad que ante todo constituye a la cosa ([156]), y es como el principio y fundamento de ella; es el *ser primero* de la cosa. Así Pedro es *hombre* antes de ser *capaz de reír* o *mortal.*

Concluyamos que la entidad a la cual se dirige la inteligencia al pensar lo que es una cosa, es la entidad

NECESARIA

y

PRIMERA,

en una palabra, *el ser* constitutivo de esa cosa; es *lo que la cosa es necesaria y primariamente.*

([156]) La palabra *ante* designa aquí, evidentemente, prioridad de naturaleza, no prioridad de tiempo.

Este es el primer carácter de la *esencia* en sentido estricto.

2) Hay otro todavía. ¿Desde qué punto de vista la entidad en cuestión es la primera? *Desde el punto de vista de la inteligibilidad,* como queda dicho. Pedro es hombre (animal dotado de razón) antes de ser mortal: es porque *hombre* contiene a *animal,* y en la noción de animal la inteligencia ve el carácter "sujeto a la muerte". Pedro es *hombre* antes que capaz de reír: es porque "hombre" supone "dotado de razón", y en la noción *dotado de razón* la inteligencia ve este otro carácter: *capaz de reír.* Los caracteres *mortal, capaz de reír* —caracteres que Pedro posee necesariamente— tienen en él un principio, una razón que los exige ante la inteligencia por su noción misma, o en razón de su existencia, o en razón de su inteligibilidad; y esta razón, este principio, es uno de los elementos o aspectos constitutivos del ser "hombre". Pedro es, pues, como inteligible, "hombre", antes que mortal o capaz de reír.

El ser, la entidad "hombre", es lo primero en el orden de la inteligibilidad; es decir, eso es en Pedro el primer principio de inteligibilidad ([157]). Por larga que sea la fórmula, hay que decir para expresar exactamente este hecho, que el ser o entidad "hombre" es por sus elementos o aspectos constitutivos

LA RAÍZ

de todos los caracteres necesariamente poseídos por Pedro, caracteres

QUE TIENEN EN PEDRO

UN PRINCIPIO QUE LOS EXIGE POR SU NOCIÓN MISMA ([158]).

([157]) "Non enim res intelligibilis est nisi per suam definitionem et essentiam." SANTO TOMÁS, *de Ente et Essentia,* cap. I.

([158]) Estos caracteres son lo que llamamos propiedades.

Tal es el segundo carácter de la *esencia* propiamente dicha, o del ser al cual la inteligencia se dirige en primer lugar cuando considera *lo que* las cosas son. Es en ellas el *principio primero de inteligibilidad.*

Dos maneras tiene nuestra inteligencia, imperfecta una, perfecta la otra, de captar esa entidad.

Si, por ejemplo, conocemos una cosa que es un hombre, sin poder aún expresar con exactitud en qué consiste el hombre, conoceremos de un modo confuso a ese ser. La inteligencia tiene ante sí a ese ser, lo contempla, pero lo ve, por decirlo así, como nuestros ojos verían un objeto opaco.

Pero si conocemos esa misma cosa de tal forma que podamos dar de ella una definición *—un animal dotado de razón—* entonces conocemos al ser en cuestión de una manera precisa, *distinta.* Nuestra inteligencia ve ahora en él sus principios o entidades constitutivas.

En el primer caso, el ser en cuestión aparecía ante nosotros de una manera imperfecta; en el segundo, de una manera perfecta (es decir, con la perfección requerida por la ciencia), y que nos permite usar de él como del primer principio de inteligibilidad (del hecho de que ese ser está dotado de razón, podré deducir que es capaz de hablar, de reír, de adorar a Dios, etc.). Pero en ambos casos se trata del mismo ser. Y que yo lo conozca o no, claramente, como animal razonable, esta entidad no dejará de ser por eso la raíz de todos los demás caracteres que la exigen como razón y principio de su propia existencia.

3) Conocemos ahora cuáles son los caracteres de la esencia en el sentido propio de la palabra, y podemos dar de ella una definición: la esencia es *el ser necesario y primordial de la cosa, como principio primero de inteligibilidad*, o si no: *lo que la cosa es necesaria y primariamente*

como inteligible; brevemente: *el ser primariamente inteligible de la cosa* ([159]).

Ser	*Lo* que es (*esencia,* en sentido amplio)	*Lo que* [una cosa es] ante todo como inteligible	*Esencia propiamente dicha*
		Lo (EL) *que:* Sujeto de acción (*suppositum,* persona).	
	ACTO de ser (*existencia*).		

CONCLUSIÓN XII. — *La esencia de una cosa es lo que esta cosa es necesaria y primariamente como principio primero de inteligibilidad.*

A este dato u objeto primero de la inteligencia, los filósofos dan no sólo el nombre de *esencia,* sino el de *quidditas* o *naturaleza.* Eso es lo que Aristóteles y los es-

([159]) La esencia, como atribuída a la cosa ("hombre", cuando se dice por ejemplo "Pedro es hombre"), es propiamente lo que la cosa es necesariamente y ante todo, como inteligible. La esencia considerada aparte o en estado puro (como cuando se dice por ejemplo "la humanidad", o "el ser hombre" —en este caso no se puede decir "Pedro es la humanidad", o "Pedro es el ser hombre"—) es propiamente aquello por lo que una cosa es lo que necesariamente y ante todo como inteligible, o si no, aquello por lo que la cosa está constituída en un grado determinado de ser primariamente inteligible. Conviene, pues, si se considera la esencia en estado puro, reemplazar en nuestros textos la expresión *lo que* por la expresión *aquello por lo que:*

Ser	Lo (El) que es: *esencia* en sentido amplio	*Aquello* POR LO QUE (una cosa es lo que es) *ante todo como inteligible: esencia propiamente dicha.*
		Lo (EL QUE): Sujeto de acción. (Sup. persona.)
	ACTO de ser: *existencia.*	

colásticos llamaban τὸ τι ἦν εἶναι, *quod quid est* ([160]), y definían *id quod per se primo intelligitur in aliqua re* ([161]), definición que ya conocemos y que tiene ahora sentido preciso para nosotros.

a) Esta definición, aplicada a la esencia en el sentido amplio, significaba: aquello que tal o cual *idea* presenta primariamente ante la inteligencia. Aplicada a la esencia propiamente dicha, significa: "lo que tal o cual sujeto es, ante todo, para la inteligencia".

b) Nótese que todo objeto de pensamiento, que una *esencia* cualquiera (esencia en sentido amplio) se encuentra constituyendo de hecho la *esencia* de un ser (esencia en sentido estricto), más o menos completamente percibida (con tales o cuales determinaciones). Al pensar "animal", ya percibo la esencia de Pedro en parte de sus determinaciones; al pensar "hombre", la percibo toda entera; al pensar "ario" o "bretón" "Pedro", la percibo íntegra, con algunas determinaciones o notas que radican en la materia (ver páginas 179-187). Al pensar "cuerpo vivo dotado de sensibilidad", percibo la esencia completa de este sujeto: animal (y percibo a la vez parte de la esencia de Pedro). Al pensar "blanco" o "prudencia", percibo la esencia de tal o cual cualidad. Al pensar "bondad", "unidad", "ser", percibo alguna participación creada de la esencia divina (o si pienso "bondad en sí", percibo por analogía la misma esencia divina).

c) Notemos asimismo que todo sujeto apto para entrar en una proposición cualquiera ([162]) tiene una esencia que

([160]) La traducción literal latina de la palabra griega es *quod quid erat esse —id est dice* SANTO TOMÁS *(de Ente et Essentia,* c. 1)—, *hoc per quod aliquid habet esse quid*, lo que da a un objeto mental cualquiera el que sea esto o aquello.

([161]) O si no, desarrollándolo más: *id quod primo in re concipitur, sine quo res esse non potest, estque fundamentum et causa caeterorum quae sunt in eadem re; ut animal rationale est hominis essentia.*

([162]) Exceptuando los *seres de razón*, de los que propiamente no se puede decir que tengan una esencia (ver nota nº 154).

le pertenece en propiedad, ya se trate de un sujeto individual, como "Pedro" *(substantia prima*, sujeto por excelencia); o de un sujeto abstracto y universal *(substantia secunda)*, como "animal"; o de un accidente, tal color o tal virtud; o de un trascendental, como uno, el bien, etc.

d) El ser primeramente inteligible de una cosa se llama *esencia*, porque fundándose la inteligencia en el ser, lo que una cosa es primariamente para la inteligencia, debe ser aquello que es más fundamental en la cosa desde el punto de vista del mismo ser; en efecto, como veremos más tarde, el ser o la *existencia* conviene a la cosa en razón de la esencia y en la misma esencia ([163]); y se llama *quidditas*, porque es lo que expresa y hace conocer la *definición* que responde a la cuestión: *quid est hoc?* ¿Qué es esto? Se llama *naturaleza*, en cuanto que es el primer principio de las operaciones que naturalmente realiza la cosa ([164]).

D. *Nuestra inteligencia puede comprenderla.* — La inteligencia tiene por objeto formal *el ser*. Por otra parte, lo que hemos convenido en llamar esencia no es otra cosa que lo *primeramente inteligible* en una cosa. Por consiguiente, nuestra inteligencia puede llegar realmente a las esencias de las cosas ([165]); negarlo sería negar la inteligencia misma y decir que falla lo que es por excelencia su objeto . . .

Nuestra inteligencia sería vana y falsa si no pudiera conocer la esencia de las cosas.

Además nuestra inteligencia *pretende* hacernos conocer las esencias de las cosas, las ciencias que son obra suya;

([163]) "Essentia dicitur *secundum quod per eam et in ea res habet esse.*" (SANTO TOMÁS; *de Ente et Essentia*, c. 1.)

([164]) Quidditas est ipsa rei entitas considerata in ordine ad definitionem explicatem *quid* illa sit. Entitas vero rei considerata in ordine ad esse, dicitur *essentia;* in ordine ad operationem *dicitur natura.*

([165]) Puede llegar *directamente* (por un concepto propio) a las esencias *completas o completamente determinadas*, al menos cuando se trata de cosas que están a nuestro alcance inmediatamente, es decir, como se ve en psicología, de las cosas corporales. (Percibimos completa o completamente determinada la esencia de Pedro, cuando lo conocemos no sólo como ser viviente o animal, sino como *hombre.)*

no teniendo otro objeto que alcanzar esas esencias con precisión y para deducir de ellas las propiedades de la cosa (como cuando sabemos de tal figura que es un *triángulo rectángulo*, o de Pedro, que es un *animal racional)*, o confusamente, con el único fin de clasificar la cosa en una especie y describirla (como cuando sabemos de tal cuerpo que es *ácido sulfúrico*, o de tal vegetal que es *alisma plantago)*. Si, pues, nuestra inteligencia fuera incapaz de llegar realmente a las esencias de las cosas, sería mentirosa.

Así la tesis fundamental de la veracidad de nuestra inteligencia tiene como consecuencia absolutamente necesaria la

CONCLUSIÓN XIII. — *Nuestra inteligencia puede conocer las esencias de las cosas.*

No decimos que nuestra inteligencia *conoce siempre* las esencias de las cosas (en la integridad de sus determinaciones). Con frecuencia las esencias específicas de las cosas son ignoradas por nosotros, en razón de la imperfección de nuestra inteligencia. Sino que decimos que las puede conocer (y las conoce efectivamente en muchos casos). Tampoco decimos que nuestra inteligencia puede siempre conocer perfectamente las esencias de las cosas ([166]). Importa poco que no pueda en muchos casos conocerlas sino imperfectamente, confusamente ([167]); pero es cierto que debe poder conocerlas. Del mismo modo que el ojo ve con más o menos detalles con la ayuda de un cristal de aumento o sin él los objetos que están a su alcance; pero puede verlos.

Importa hacer notar que las ciencias experimentales están lejos de poder conocer perfectamente las esencias de las

([166]) Aun en el caso de que no pueda determinarlas sino mediante un carácter aparente, anteriormente conocido por nosotros (facultad de razonar por ejemplo, para la naturaleza humana), de la que comprende que por necesidad entra en su constitución.

([167]) Ver pág. 172, cuerpo menor.

cosas que estudian. En efecto, no está a su alcance el llegar a una noción *precisa* de esa esencia, y nunca tienen de ella sino una noción *confusa* o puramente *descriptiva*, y no la conocen sino mediante signos indirectos.

Así podemos conocer directamente la esencia o la naturaleza "hombre", distinguiendo al hombre de los otros animales por la *diferencia específica* "dotado de razón". Pero no podemos saber de la misma manera cómo el perro, por ejemplo, se diferencia del león; esto no lo sabemos sino a través de caracteres puramente descriptivos. Y muchas veces, en presencia de una serie de conceptos de generalidad descendente, como: cuerpo viviente, animal, animal privado de razón, vertebrado, mamífero, canino, perro, galgo etc., y aún *Lulú* o *Sagu*, podemos ignorar *mediante qué concepto* (¿canino, perro, o galgo?) nos es indicada la esencia de (los perros) Lulú o Sagu. Sin embargo, en la serie de conceptos expresados o en los que se pudiera intercalar, debe haber uno que designe esa esencia. Cualquiera que sea ese concepto, la zoología nos lo enseña por medio de signos indirectos y sin podernos dar de la esencia en cuestión sino un conocimiento indirecto.

La esencia es propiamente universal en el espíritu; considerada en sí misma ella no es individual.

E. *La esencia es universal.* — Al fijarnos en "hombre", por ejemplo, presente al espíritu en una idea abstracta, tenemos ante nosotros una cosa *privada de individualidad* y que, al ser captada o *comprendida* mediante un solo concepto, constituye en nuestro espíritu un solo objeto mental, que por consiguiente está en nuestra mente en el estado de una unidad, de un *uno* aplicable o apto para estar en *muchos* (en todos los hombres), o como algo *universal* ([168]). Así, todo lo que es comprendido por una idea de nuestra mente (las esencias de las cosas), ***está en nuestro espíritu en un estado de universalidad.***

Indudablemente, considerada *en la realidad*, la esencia está *en un estado de individualidad*, ya que entonces se

([168]) Ver nº 36 al final.

encuentra en ese caso identificada con el sujeto, con Pedro por ejemplo, que es un individuo (169).

Pero este estado de individualidad no se deriva de la naturaleza misma de la esencia; más aún, no conviene a la esencia de Pedro como tal esencia. En efecto, si la esencia *considerada en sí misma (secundum se)* fuera individual, jamás podría conocerla nuestra inteligencia, ya que todo lo que es directamente comprendido por una idea de nuestra inteligencia es comprendido en estado de universalidad.

Considerada

EN SÍ MISMA *(secundum se)*

la esencia no es

NI UNIVERSAL NI INDIVIDUAL,

pues hace abstracción de todo estado y de todo modo de existir, ya que es pura y simplemente *lo que* la cosa es ante todo como inteligible y aquello que expresa la definición. De modo que lo mismo se encuentra en la cosa, en estado de individualidad (para existir), que en nuestro espíritu, en estado de universalidad (para ser conocida). Tal caballero sale de paseo en traje de calle, mientras que en familia viste el traje de casa. En cualquiera de las dos formas es el mismo individuo, ya que ninguno de los dos trajes forman parte de su naturaleza, que no cambia porque él cambie de vestimenta.

Considerada en sí misma la esencia no es, pues, univer-

(169) Si por ejemplo puedo decir "Pedro es hombre", es que la cosa (el objeto material) que capto o comprendo bajo el objeto mental "hombre" es idéntico a la cosa que comprendo bajo el objeto mental "Pedro". Cuando paso de la existencia de las cosas en mi espíritu a su existencia en la realidad, debo entonces decir que el objeto mental "hombre", uno en mi espíritu, se multiplica en todos los individuos en que se encuentra, y se identifica con cada uno de ellos.

sal, *ni tampoco es individual* ([170]). *La esencia como tal, la esencia de Pedro tomada en sí misma hace abstracción de todos los caracteres que distinguen a Pedro, de Juan o de Andrés* ([171]).

CONCLUSIÓN XIV. — *Las esencias de las cosas son* UNIVERSALES EN LA MENTE, *pero consideradas en sí mismas,* NI SON *universales* NI INDIVIDUALES.

a) Esta proposición tiene una importancia capital. Si se la niega, fatalmente debe uno desconfiar de la inteligencia humana, que no puede comprender directamente en sus con-

([170]) Cf. ARISTÓTELES, *Met.*, VII, 8, 1033 b 22, 10, 1035 b 14. No tratamos aquí sino de las cosas corporales, las únicas que están a nuestro alcance inmediato (que son connaturales a la inteligencia humana), las únicas, por consiguiente, cuyas esencias podemos conocer directamente (y no por analogía), y de las cuales podemos conocer la esencia completa o completamente determinada.

([171]) Se sigue de todas estas consideraciones que cuando decimos, por ejemplo, "Pedro y Pablo tienen la *misma* esencia o la *misma* naturaleza", la palabra *misma* se refiere a la esencia de Pedro y de Pablo tal como está *en la mente* (porque en la mente es objeto de pensamiento uno e idéntico), no tal como existe en la realidad (porque en la realidad se encuentra identificada a Pedro y a Pablo, individuos diversos). Pero no siendo la esencia en cuestión individual *en sí misma (secundum se)*, o dicho de otro modo, no siendo distinta en Pedro y en Pablo *en cuanto esencia*, hay que concluir que existe de tal modo en Pedro y Pablo que puede ser captada o conocida por la mente en un solo concepto y constituir así un objeto mental *único y el mismo*. Es lo que se quiere dar a entender cuando decimos que la esencia, *formalmente universal* en el espíritu, es *fundamentalmente universal* en las cosas o en lo real. Como se estudia en Lógica Mayor, la naturaleza se encuentra *en el espíritu* en estado de universalidad lógica o formal, como cuando decimos "hombre es la especie de Pedro y de Pablo", o en estado de *universalidad metafísica o fundamental,* como cuando decimos: "El hombre es mortal." La palabra *fundamental* se refiere en este caso al fundamento próximo de la universalidad. Cuando, por el contrario, decimos que la naturaleza o la esencia es *fundamentalmente universal en la realidad,* entonces se trata del *fundamento remoto* de la universalidad.

ceptos lo individual, como tal ([172]); y por consiguiente, o bien se pedirá a esta facultad más de lo que puede dar, una ciencia sobrehumana —la intuición intelectual de lo individual—, o bien se le negará su valor objetivo, y se caerá en el subjetivismo.

Afirmemos, pues, decididamente que *para conocer la esencia o la naturaleza de una cosa, no es necesario conocer los principios que constituyen la individualidad de esta cosa*([173]); *la esencia, en efecto, considerada en sí misma no es algo individual.* El desconocimiento de esta verdad fundamental es la raíz de los errores de los grandes metafísicos modernos, Spinoza, por ejemplo, y sobre todo de Leibniz (intelectualistas exagerados), así como también de Bergson y de los antiintelectualistas contemporáneos.

b) La naturaleza individual y la materia α) La esencia de las cosas corporales es universal, en el sentido que acabamos de exponer. Es decir, que en el orden de esas cosas existe una multitud de *individuos* que tienen *la misma esencia.*

Los individuos que tienen la misma esencia, Pedro, Pablo, Juan, por ejemplo, están *al mismo nivel* en cuanto a su esencia; son esencialmente iguales.

Estos individuos, sin embargo, *difieren* los unos de los otros. Pedro es rubio, pequeño, sanguíneo. Juan es negro, alto, bilioso, etc. ([174]).

Tales caracteres, propios de un individuo particular, no derivan de la esencia, pues si así fuera, serían los mismos en

([172]) Hablamos aquí de las cosas conocidas por nuestra inteligencia; no planteamos siquiera la cuestión de saber cómo esa inteligencia conoce *su propio acto* individual e inmaterial.

([173]) Cf. SANTO TOMÁS, *de Verit,* q. 2, a. 4, ad 1: "Intellectus noster singularia non cognoscens, propriam habet cognitionem de rebus, cognoscens eas secundum proprias rationes speciei."

([174]) No hablamos aquí de los caracteres puramente *contingentes* que diferencian a un individuo de otro: Pedro está en París, v. g., mientras que Pablo está en Roma; Pedro es rico y Pablo es pobre, etc. Nos referimos a los caracteres que dependen del *ser constitutivo* del individuo, a los caracteres *innatos,* que, al menos en su raíz, no pueden cambiar.

todos los individuos de la misma esencia; tales caracteres *no son esenciales.* Sin embargo, estos caracteres, ¿no son de hecho inmutables y necesarios? (175). Pedro sería *hombre,* sin duda; pero, ¿sería Pedro, si no fuera rubio, sanguíneo, etc.? Hay que afirmar, pues, que estos caracteres tienen su raíz en *lo que la cosa es necesaria y primariamente,* pero *como individual,* o en aquello que se puede llamar

NATURALEZA INDIVIDUAL

de la misma cosa (naturaleza *individual,* es decir, incomunicable a ningún otro ser, o si se quiere, absolutamente limitada).

β) En esta naturaleza individual encontramos, como en la esencia, las notas de: *ser necesario y primero.* Por el contrario, y éste es el primer punto importante, ella no es el ser necesario y primero de la cosa *en cuanto principio primero de inteligibilidad.*

Los caracteres individuales, rubio, sanguíneo, etc., no derivan, ya lo hemos dicho, de la esencia de Pedro, no son exigidos por ella. Es decir que

> *no tienen en Pedro un principio o una razón que los exija por su noción misma.*

o sea por la naturaleza de esa razón, esto es, por su propia inteligibilidad (como "dotado de razón", por ejemplo, lleva consigo a "capaz de reír"). Sin embargo, siendo caracteres necesariamente poseídos por Pedro, radican en Pedro, en la naturaleza individual de Pedro, y en ella tienen su principio o razón.

Necesario es, pues, que esos caracteres tengan por principio algo que no los exija por su noción misma, o por su ser o por su inteligibilidad; algo en cuya noción la inteligencia no pueda hallar la exigencia o necesidad de esos caracteres más bien que de otros. ¿Qué otra cosa significa esto, sino que este principio es en sí mismo completamen-

(175) Aunque *de una manera muy distinta* que los caracteres que derivan de la esencia (propiedades). Véase más adelante, nota 181.

te indeterminado? Si no exige este carácter más bien que el otro por su propia noción, o por su ser o por su inteligibilidad, es porque carece de noción, de ser o de inteligibilidad por sí mismo. Nos encontramos enfrente de un principio que por sí mismo es absolutamente incapaz de ser representado en la mente, enfrente de la

MATERIA PRIMA

en el sentido de Aristóteles: algo que puede servir para constituir un ser, pero que por sí mismo no es *un ser.*

Si se admite que esta especie de no-ser forma parte de todas las cosas corporales, y que individualizada ella misma por alguna determinación ([176]), es la raíz primera de la individualidad de las cosas, se comprende que los caracteres que derivan de esa naturaleza individual de las cosas, al tener por raíz fundamental a la materia individual, con las disposiciones que ella supone de hecho en el momento de la producción de la cosa, tengan como principio primero, en esa cosa, un principio que no los exige o requiere por su noción misma, puesto que en sí mismo no lleva ni noción ni inteligibilidad: los exige solamente por las disposiciones accidentales que de hecho lleva consigo en tal momento.

De modo que la naturaleza individual no es principio primero de inteligibilidad, ya que *sólo en razón de la materia* es principio de los caracteres individuales ([177]).

([176]) En tanto que *materia signata quantitate,* como se estudia en filosofía natural.

Es evidente que los seres absolutamente *incorpóreos o inmateriales* (espíritus puros) no pueden recibir su individuación de la materia prima. Su individuación, pues, radica en su misma esencia, y cada uno difiere de los otros como el caballo, v. g., difiere del hombre siendo cada uno una esencia específica íntegra. No existen en ese mundo dos seres esencialmente iguales. Entre los espíritus puros, y *sólo entre ellos,* la esencia es una cosa individual, y la noción de esencia completa se confunde con la de naturaleza individual.

([177]) Nótese aquí para evitar cualquier confusión, que *la naturaleza individual* no es *ininteligible en sí misma;* es *la materia prima la* que es *ininteligible en sí misma;* la naturaleza individual *no es principio pri-*

γ) Sólo hemos querido indicar aquí cómo la oscura noción de *materia prima* se impone naturalmente al espíritu, desde el momento que se ha comprendido que, considerada en sí misma, *la esencia de las cosas corporales no es individual*, proposición exigida a su vez por la tesis fundamental de la veracidad de nuestra inteligencia.

Digamos también que la materia, especie de *no-ser*, no siendo tomada como individualizadora (y por consiguiente como raíz primera de ciertas determinaciones) ([178]), sino en la naturaleza individual (en la naturaleza de Pedro como tal), y no en *la esencia* (en la humanidad), podemos considerar a *la esencia* o al ser primeramente inteligible como al ser *libre de todas las determinaciones debidas a la materia, como primera raíz*, o *como ser inmaterializado* ([179]), o, digámoslo así, como

EL SER ARQUETIPO de la cosa ([180]), ser ideal que no existe en estado puro o separado sino en el espíritu, y que

mero de inteligibilidad, no es el ser *primeramente inteligible de la cosa;* pertenece, sin embargo, al ser (es la esencia considerada bajo el estado de individualidad que proviene de la materia), y por consiguiente es inteligible en sí misma. Por esta razón una inteligencia más perfecta que la nuestra, la inteligencia divina, v. g., puede conocerla directamente.

([178]) En este sentido escribe Santo Tomás que *formae et perfectiones rerum per materiam determinantur (de Verit.*, q. 2, a. 2.).

([179]) Aristóteles, *Metaf.*, VII, 7, 1032 b 14.

([180]) Cf. Santo Tomás, *de Ente et Essentia*, cap. II: "*Haec* materia *(signata)* in definitione hominis in quantum homo non ponitur; sed poneretur in definitione Socratís, si Socrates definitionem haberet. In definitione autem hominis ponitur materia non signata..." Se sigue de aquí: 1º, que Sócrates tiene su esencia, no precisamente en cuanto es Sócrates, sino en cuanto es hombre, porque la esencia es lo que expresa la definición (cf. de Verit., q. 2, a. 2, ad 9), y no existe definición de Sócrates como Sócrates. La naturaleza individual de Sócrates es la esencia *hombre* individualizada por la *materia signata.*

2º Que la esencia considerada en estado puro o separado, como cuando decimos "la humanidad" o "el ser hombre", puede tomarse como el ser inmaterializado (purificado de determinaciones provenientes de la *materia signata* o como el ser formal de la cosa íntegra) (materia —no individual— y forma). En este sentido los antiguos daban a la esencia (materia —no individual— y forma) el nombre de *forma*

no existe en la realidad sino *individualizado por la materia* (en el estado concreto de *naturaleza individual).*

Y de ahí se debe concluir que en la naturaleza individual no hay ninguna otra cosa que no esté ya en la esencia, *considerada como el ser primeramente inteligible, o como ser arquetipo de la cosa* (181). Considerados así, todos los individuos de una especie poseen el mismo grado de ser; de

totuis: "Et ideo humanitas significatur ut forma quaedam. Et dicitur quod est forma totius... sed magis est forma quae est totum, sciliset formam complectens et materiam, cum praecisione tamen eorum per quae materia est nata designari." (Ibid., c. III). — Nótese bien que si la materia individual (v. g. *haec ossa, hae carnes)* no es parte de la esencia o naturaleza específica, en cambio la materia no individual o materia común *(ossa et carnes)* es parte de ella. Lo que constituye al hombre no es el alma sola, sino el compuesto de alma y cuerpo. (Cf. *Met.*, lib. VII, lec. 10 de Santo Tomás, nn. 1492 y 1496, ed. Cathala.) Esta materia no individual o común, siendo considerada simplemente en cuanto que recibe la forma y es por ella determinada, y no en cuanto es raíz primera de ciertas designaciones individuales del sujeto, la conocemos nosotros por la forma *(materia cognoscitur per formam, a qua sumitur ratio universalis.* Santo Tomás, loc. cit. Cf. *de Verit.*, q. 10, a. 4 y 5), y constituye parte de lo que recordamos aquí como el ser inmaterializado —ser arquetipo— o ser formal de la cosa *(forma totius, seu potius forma quae est totum).*

(181) Es mayor el contenido (tales notas individuales, tal temperamento, etc.) en la naturaleza individual que en la esencia, pero *de parte de la materia,* no de parte del ser puramente inteligible o inmaterializado. Las notas individualizadoras no forman parte de este ser y nada le añaden en su orden.

Nótese que los caracteres individuales (rubio, sanguíneo, etc.), por lo mismo que provienen de la materia, son *necesarios e inmutables,* de muy distinta manera que los caracteres que derivan de la esencia (propiedades). Estos últimos son necesarios *de derecho,* como derivados de un principio constitutivo de la esencia y que los exige por su noción misma: es *absolutamente* imposible que Pedro exista sin ser mortal. Por el contrario, los caracteres individuales no son necesarios sino con necesidad de hecho, como derivados de tales disposiciones de la materia, disposiciones que se suponen dadas. Si es imposible que Pedro exista sin poseer tal temperamento, es porque se suponen en él ciertas condiciones materiales, en razón de las cuales Pedro tiene tal naturaleza individual, pero que de por sí mismas no son necesarias. Y así, estos caracteres pueden modificarse hasta cierto punto, y sólo son inmutables en su raíz.

modo que conocer su esencia equivale a conocer todo lo que se puede conocer en ellos; el ser de Pedro, como tal Pedro, no es más completo que el ser de Pedro como hombre, y únicamente está más determinado o limitado.

Se comprende así que la inteligencia humana, aunque no pueda conocer directamente *en su individualidad* el ser de las cosas, no decae por eso en su naturaleza de inteligencia, ni en cuanto a su objeto formal, ya que, a pesar de eso, conoce perfectamente el ser de las cosas *considerado como lo primeramente inteligible y como el ser arquetipo* ([182]). Es pues imperfecta, pero no es ni inútil ni falsa.

δ) Nótese que los términos sinónimos *Esencia, Quidditas, Naturaleza*, que designan por igual a un universal, pueden ser ampliados hasta significar una cosa singular; como cuando consideramos la esencia (la humanidad por ejemplo) *en cuanto individualizada por la materia* (en Pedro por ejemplo), o dicho de otra manera, en cuanto que es, dentro de lo real, *un modo de existencia singular.*

Sin embargo, hablando con propiedad, sólo la palabra *Naturaleza* puede admitir el calificativo de singular; mientras que las expresiones "esencia individual", o "*quidditas* individual" serían expresiones impropias ([183]).

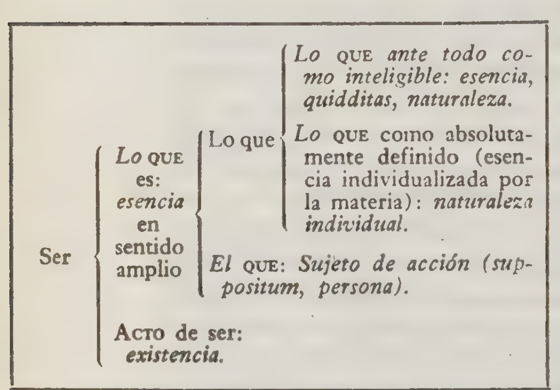
Se ha visto, en efecto, que las palabras esencia y *quidditas*

([182]) Nos referimos siempre a las cosas que están a nuestro alcance inmediato, es decir, a las cosas corporales, que la inteligencia humana no puede captar inmediatamente en su individualidad, porque obligada a sacar de las imágenes sus ideas totalmente inmateriales, se ve precisada a hacer abstracción de lo que constituye la materialidad del conocimiento sensitivo, es decir, de la materia individual.

En cuanto a los seres inmateriales (espíritus puros), nuestra inteligencia es igualmente incapaz de comprenderlos en su individualidad, pero por otra razón muy distinta: porque los puros espíritus están fuera del alcance de nuestra comprensión inmediata, y no podemos conocerlos sino por analogía, no en su esencia, y sin que podamos comprenderla *enteramente.*

([183]) Al menos si se trata del mundo de las cosas corporales. En el mundo de los puros espíritus, en cambio, la esencia es individual (ver la nota 176). Y si conocemos la esencia de las cosas espirituales a la manera de un universal, es porque no las conocemos sino de un modo inade-

se emplean con relación a la *existencia* y con relación a la *definición de la cosa.* Ahora bien, la *definición* no puede expresar otra cosa que el *ser primeramente inteligible* de la cosa; ya que ella nos da a conocer los elementos constitutivos que en ella son, por su noción misma, principios de inteligibilidad; no está a su alcance el señalar los principios materiales individualizadores de la cosa, y por esta razón no es posible definir a la naturaleza individual, como tal. Por consiguiente la *quidditas*, es decir, *lo que la cosa es*, tomado como *definible*, no pudiendo ser otra cosa que el ser primeramente inteligible de la cosa, no puede ser sino universal. Igualmente, aquello por lo cual la cosa exige la perfección suprema que es el existir, no puede ser evidentemente sino el ser inmaterializado de la cosa; ya que no es por esa entidad por la que tiene a la materia como a su principio más esencial: su individualidad no es, pues, sino una condición para existir. Y la esencia, es decir, *lo que realmente es la cosa*, considerada como fundamento o razón de la existencia de la cosa, no pudiendo ser sino una entidad inmaterializada de ésta, tiene necesariamente que ser universal ([184]).



cuado y por analogía con las cosas corporales anteriormente conocidas.

La expresión "naturaleza individual" no es rara en Santo Tomás (Cf. *de Verit.*, q. 2 a. 5 'natura singularis", *Sum th.*, I-II, q. 51, a. 1, "natura individui", etc.); también se encuentra en él, pero por excepción, la expresión *essentia singularis* (Cf. *de Verit.*, q. 2, a. 7); sea lo que sea de la propiedad del término, éste no significa para Santo Tomás sino la esencia *individualizada por la materia* (y no, en sentido spinozista, la esencia en cuanto que no sería *completa como esencia* sino en el individuo).

([184]) Ver nota 210.

Por el contrario, la palabra naturaleza se emplea con relación a las *operaciones* que un ser está hecho para realizar. Ahora bien, un ser no obra sólo según su esencia o arquetipo, sino también según las condiciones materiales que posee y según su individualidad. De modo que podremos también emplear la palabra naturaleza despojándola de su sentido primario para designar secundariamente lo que una cosa es como individuo.

ε) Notemos, en fin, que en una serie de conceptos como *sustancia*, *cuerpo viviente*, *animal*, *hombre*, *ario*, *bretón*, etc., el concepto hombre sólo designa propiamente *la esencia* de Pedro; los conceptos *sustancia*, *cuerpo viviente*, *animal* no designan sino ciertos elementos o aspectos inteligibles constitutivos de esa esencia, o de otro modo no designan a esta esencia sino en parte de sus determinaciones; y los conceptos *ario* o *bretón* no designan a esta esencia, sino limitada y diferenciada por ciertas notas adicionales que radican en la materia. *Ario* o *bretón* son, pues, como la esencia *hombre*, objetos mentales, universales comprendidos por el espíritu en este individuo Pedro, y purificados, mediante la abstracción, de las condiciones de la materia individual; pero son universales *de menor extensión* que la esencia, y no conviene sino a una cierta clase o raza distribuída en una multitud de individuos de la misma esencia, individuos que al no poder ser concretados sino mediante caracteres que tienen su raíz en ciertas disposiciones de la materia, no pueden tener noción *distinta* o definición verdadera.

51. La sustancia y el accidente. — A) *Origen de estas nociones.* — Cuando considerábamos al ser desde el punto de vista *de la inteligibilidad*, nos preguntábamos, en el párrafo precedente, qué es lo que primero capta la inteligencia bajo este aspecto. Así llegamos a la noción de la *esencia* propiamente dicha o de la naturaleza (estos dos términos pueden tomarse como sinónimos) ([185]):

([185]) Ver más atrás, pp. 172 y 185.

lo que una cosa es primariamente como inteligible.

Consideremos ahora el ser de las cosas no ya con relación a la inteligibilidad, sino *con relación a la existencia.*

1) ¿Cuál, es, bajo este aspecto, el ser que inmediatamente se presenta a la consideración de la inteligencia y hacia el cual ésta se dirige en primer lugar? Dicho de otro modo, ¿cuál es el ser que primeramente capta la inteligencia, en cuanto existente? A esta pregunta hemos respondido ya ([186]); lo primero que nuestro espíritu comprende como existente son seres tales como Pedro, Juan, este hombre, este caballo, este pájaro, sujetos individuales concretos e independientes, con todo lo necesario para ser y obrar, y a los que hemos llamado SUJETOS PRIMEROS DE ACCIÓN ("supuestos" o "personas") ([187]). Esos son los que ejercen o realizan primariamente el acto de ser.

El sujeto de acción o *El (Lo) que* ante todo existe.

¿Cómo definir el sujeto de acción con relación a la existencia? Ese sujeto existe solo, o existe por sus propios medios, no en el sentido de no haber tenido necesidad de una causa (Pedro fué engendrado y otras muchas causas concurren a mantenerlo en la existencia), sino en el sentido de que se basta a sí mismo para ser puesto fuera de la nada por las causas del ser; considerado aparte, tiene en sí, o en su propia naturaleza todo lo necesario para recibir la existencia ([188]): es, pues, en este sentido, UN SER QUE EXISTE POR SÍ MISMO *(per se)* o en razón de él mismo, en razón de su propia naturaleza,

([186]) Ver p. 168.

([187]) Se reserva el nombre de *persona* para los seres individuales *(supposita)* de naturaleza intelectual, que son por consiguiente dueños de sus actos y gozan de la máxima independencia.

([188]) Nos referimos aquí a los sujetos *creados;* una persona *increada* (divina) posee en sí misma todo lo necesario para existir con una existencia *no recibida.* Cuando decimos que el supuesto (sujeto individual) no forma en modo alguno parte de *un todo* en el cual exista, la palabra *todo* designa evidentemente un todo *uno por sí mismo* (ver p. 208, y no un todo colectivo, como v. g., el universo.

ens per se exsistens. Tal ser existente como un todo, y no como parte de otro ser en el que él existiría, se puede decir también que *existe en sí mismo, in se.*

Un ser que existe *per se*, o mejor (189), un ser inmediatamente apto o dispuesto a existir *per se*, he aquí, si lo observamos desde el punto de vista de la existencia, el dato primero de la inteligencia. Notemos que, al dirigirse a ese ser, la inteligencia franquea los límites que definen la esencia propiamente dicha o la naturaleza *(lo que* una cosa es, o mejor, si se considera la esencia al estado puro, separada del sujeto al que pertenece, *aquello por lo cual* una cosa es lo que es) (190); se trata aquí, como lo hemos indicado anteriormente, *de lo que es* en sentido propio, de un ser que existe, de Pedro, por ejemplo, y no de aquello por lo que Pedro es lo que es (de la humanidad, por ejemplo, determinación de Pedro por la cual es hombre, o de su naturaleza individual, "de la humanidad *petrina*", si así puede decirse, por lo cual él es Pedro).

Ser
- Lo que es: *esencia* en sentido amplio
  - *Lo* QUE (o *aquello* POR LO QUE)
  - *El (lo)* QUE *ante todo existe: Sujeto primero de acción (suppositum,* persona).
- ACTO de ser: *existencia.*

Sin duda no hay en lo *que existe o es*, no hay en Pedro, en cuanto a notas distintivas, *sino lo que es* él mismo o su naturaleza individual; pero, cuando digo "Pedro", yo concibo a esta naturaleza constituyendo un todo que no existe sino en sí mismo (191); pero cuando digo la NATURALEZA DE

(189) Esta fórmula es preferible, ya que la existencia nunca entra como parte constitutiva en la definición de ninguna cosa creada. Cf. SANTO TOMÁS, *Quodlib.* 2, a. 4, ad 2: *ipsum esse non est de ratione suppositi.*

(190) Ver nota 159.

(191) Porque la concibo como provista de un cierto modo de ser que los filósofos llaman "subsistencia" o "personalidad", y que *la termina,* algo así como el último punto termina una línea.

En esta introducción no pretendemos traer la solución del problema

"*Pedro*" concibo esta naturaleza como distinta *del todo* que ella constituye o realiza, y como existente en ese todo ([192]). En suma, el sujeto de acción tiene una naturaleza o esencia; la noción de esta naturaleza tomada como tal *(lo que* o *aquello por lo que)* no es la del sujeto de acción *(el* o *lo que)*.

La *naturaleza* del sujeto o *Aquello por lo que* es apto para existir pura y simplemente.

2) Consideremos ahora esta naturaleza o esencia del sujeto de acción. Acabamos de decir que el sujeto de acción existe (es apto para existir) *en razón de su propia naturaleza* o de *su propia esencia* ([193]). La naturaleza o la esencia del sujeto de acción, es, pues, aquello por lo cual es apto para *existir* pura y simplemente; la naturaleza de Pedro, tomado como sujeto de acción, es aquello gracias a lo cual puedo decir pura y simplemente ([194]) que Pedro existe.

3) Sin duda, existir pura y simplemente es para Pedro la existencia primordial. Pero tiene también otras existencias. Hoy está triste, ayer estaba alegre; tanto *existe*

de la subsistencia (distinción entre naturaleza y persona) que constituye uno de los más importantes de la ontología. Ateniéndonos a la necesidad pedagógica de la coherencia, en esta exposición solamente hemos pretendido presentar y clasificar las nociones de tal suerte que aparezcan netamente precisas en una síntesis completa desde el principio, e indicar en notas los puntos de contacto de esta síntesis con las soluciones que se dan en un curso de filosofía.

([192]) Yo la concibo en ese caso, abstracción hecha de este modo llamado subsistencia o personalidad, que la termina o completa. Puede igualmente considerar a una línea haciendo abstracción del punto que la termina; en este caso la línea así considerada, no es sino una parte del *todo* constituído por la línea y el punto tomados en conjunto, y esa línea existe en el todo.

([193]) En razón de su esencia, en el sentido propio de la palabra, si se trata de un sujeto puramente espiritual; en razón de su naturaleza, en el sentido de naturaleza *individual*, cuando se trata de un sujeto corpóreo. Ver nota 210.

([194]) Es decir, sin hacer mención de ningún aspecto particular, sin modificar mi pensamiento por ninguna adición.

hoy triste, como ayer alegre; ha perdido una de esas *modalidades de existencia*, ha adquirido otra, y al mismo tiempo no ha cesado en su existencia fundamental. Tiene pues en sí una multitud de *determinaciones* secundarias en razón de las cuales existe no sólo *simpliciter*, sino también *bajo tal o cual concepto (secundum quid)*. De tal manera, que es músico o filósofo, enfermo o sano, triste o alegre, etc.; todas estas determinaciones vienen a añadirse *(accidere)* a aquello que fundamentalmente existe en él; son entidades sobreañadidas, son

ACCIDENTES.

Por oposición a los accidentes, la noción de sustancia se hace explícita como conveniente al sujeto de acción

Filosofía, salud, alegría, tristeza, otras tantas esencias ([195]), en las cuales no se había fijado nuestra atención hasta este momento, y que no se bastan para existir *per se;* al contrario, no existen sino como añadidas al sujeto de acción. Por analogía con las cosas sensibles, se puede decir metafóricamente que este último está debajo de los accidentes *(sub-stat)* y que les sirve de sostén. Le llamaremos, pues, así considerado, *una sustancia* ([196]); y en este sentido se dice: Pedro es *una sustancia*. En

([195]) La definición de esencia dada más arriba conviene a los accidentes, si se considera al sujeto *bajo un aspecto particular*. Tomado en sentido concreto, como atribuído a la cosa ("triste", cuando decimos, por ejemplo: "Pedro está triste"), el accidente es *lo que* es una cosa ante todo como inteligible *bajo tal o cual aspecto* (estar triste es para Pedro la razón de ser de tal o cual carácter que deriva necesariamente de la tristeza). Tomado de una manera abstracta, aparte o en su estado puro, como cuando decimos, por ejemplo, "la tristeza", entonces es "aquello por lo que" una cosa es lo que es ante todo como inteligible *bajo tal o cual aspecto*.

Se puede también tomar aquí la palabra *esencia*, no ya con relación al sujeto Pedro, sino con relación a los accidentes mismos, y decir que la tristeza es aquello por lo que tal pasión es lo que es, ante todo como inteligible.

([196]) El sujeto de acción se llama también "ὑπόστασις" *(hypo-stasis)*, "πρῶτον ὑποκείμενον", *primum subjectum atributionis*.

y a su naturaleza constitutiva.

cuanto a su *naturaleza* tomada precisamente como tal *(lo que* es, aquello que hace que sea apto para existir pura y simplemente), como está bajo los accidentes lo mismo que él (el sujeto de acción), el nombre de sustancia le conviene igualmente; por eso se dice: "la *sustancia* de Pedro". Tenemos así encontrada la noción de

SUSTANCIA, por oposición a la de accidente ([197]).

- Ser
  - Lo que es: *esencia* en sentido amplio
    - *Lo* QUE *una cosa es (esencia o naturaleza)* y POR LO QUE recibe la existencia
      - Bajo un cierto aspecto: ACCIDENTE
      - Pura y simplemente } SUSTANCIA
    - *Lo* QUE ante todo existe (sujeto de acción) } SUSTANCIA
  - ACTO de ser: *existencia.*

B. *La sustancia.* — El nombre de sustancia conviene a la vez, como acabamos de verlo, *al sujeto de acción* y a *la naturaleza* de éste, considerada precisamente como naturaleza *o esencia* ([198]). ¿Cómo definiremos, pues, la sus-

([197]) Nótese que la palabra *sustancia (substantia)* responde a la palabra griega οὐσία tomada en sentido restringido. La palabra οὐσία significa, en primer lugar, *esencia* o *naturaleza;* pero las sustancias, por ser el *primer objeto* al cual se dirige la inteligencia, cuando considera lo que existe, son también por esa razón el primer objeto donde la inteligencia encuentra la noción de esencia; dicho de otro modo, son las primeras en merecer el nombre de esencia o de naturaleza. Y así el término οὐσία que, tomado en general, significa esencia, y se divide entonces en *sustancia* y *accidente,* ha designado naturalmente, en sentido restringido, el primer miembro de esta división, o sea la sustancia.

([198]) Más tarde se verá (en ontología) que el sujeto de acción *(suppositum* o persona) no es otra cosa sino la naturaleza sustancial acabada o completada *por un cierto modo* (subsistencia o personalidad) que *la termina,* como un punto termina a una línea (sin añadirle nada en su naturaleza propia), y que la hace *absolutamente incomunicable.*

La palabra *sustancia* (que responde a la palabra griega οὐσία la

tancia? ¿La llamaremos "ser *que recibe por sí (per se)* o *en razón de sí la existencia*", "*ens per se*", en el sentido absoluto en que lo entendíamos anteriormente? No, porque esta expresión así entendida se aplica sólo al *sujeto de acción:* absolutamente hablando, él solo, Pedro, por ejemplo, existe como un todo y no como parte de un ser o de un sujeto en el cual existiría. *Su naturaleza,* por el contrario, forma *parte* de él y existe en él; la naturaleza de Pedro existe en Pedro y forma parte de Pedro. Es verdad que estando Pedro constituído por ella y existiendo asimismo por ella *(per eam)*, esta naturaleza no existe en algo *anteriormente existente* que la reciba, que la apoye en sí (como la tristeza, por ejemplo, existe en Pedro *que existe antes* que ella). Se puede decir, pues,

cual significa primeramente *esencia)*, la palabra *sustancia* designa la naturaleza sustancial, *sin precisar* si está o no terminada, completada por la subsistencia; por esta razón conviene a la vez o se aplica a la naturaleza (considerada por la mente sin la subsistencia que la termina o completa) y al sujeto de acción (naturaleza terminada). Pero cuando distinguimos y oponemos naturaleza (no terminada) y sujeto de acción, la palabra *sustancia* se aplica a la naturaleza (no terminada), y se opone entonces al sujeto de acción tomado como tal. Así es cómo, al decir, la *sustancia de Pedro*, se quiere designar precisamente la naturaleza *por la cual* el sujeto de acción, Pedro, tiene el ser primero, y que *forma parte de él.* De esta misma manera, los teólogos dicen que en la Trinidad divina el Padre y el Hijo (que son dos personas distintas) tienen la misma sustancia, son consustanciales, ὁμοούσιοι.

Por el contrario, la palabra griega ὑπόστασις *(hypo-stasis,* de idéntica formación etimológica que *sub-stantia)* se ha adoptado, después de algunas vacilaciones, para designar el sujeto de acción tomado como tal *(persona)*, al cual se refiere exclusivamente; y se opone a *sustancia,* tomada en el sentido de naturaleza no terminada por la subsistencia.

Si nos viéramos, en un momento dado, inclinados a no apreciar en lo justo la importancia vital de estas nociones y de estas distinciones abstractas, podríamos recordar que, por la palabra ὁμοούσιος, de la cual depende la verdadera noción o el verdadero conocimiento de la Trinidad, y que sólo en una *iota* se diferencia de la palabra heterodoxa ὁμοιούσιος, los católicos, en tiempo de la herejía arriana, sufrieron toda suerte de persecuciones, y aun la muerte algunas veces.

que la sustancia existe (es apta para existir) *per se*, en este sentido preciso: que no tiene necesidad, para existir, de ser parte de *otro ser que exista antes que ella* y que la reciba en sí; al contrario, ella constituye el todo (el sujeto de acción) que existe en sí mismo. En este sentido, con tal de precisar y limitar su alcance, la expresión *ens per se exsistens* puede aplicarse no solamente al sujeto de acción, sino también a la naturaleza de éste, y por consiguiente, puede servir para designar la sustancia ([199]).

Definición de la Sustancia.

(Dígase lo mismo de la expresión *ens in se exsistens.)*

Decimos, pues ([200]), que la sustancia es una cosa, un ser hecho para existir *por sí mismo (per se)* y no *en otra cosa, in alio*, es decir en un sujeto anteriormente existente ([201]). Se dice igualmente que la sustancia es una cosa o una naturaleza a la cual conviene existir *en sí.*

([199]) Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus phil.* t. 1, Log. II P., q. 15, a. 1.

([200]) La existencia misma no podría ser parte constitutiva de ninguna naturaleza creada. Por esta razón hay que definir la sustancia: una cosa o naturaleza *hecha para* existir *per se*, o *a la* cual conviene existir *per se*. Idéntica observación se hizo más arriba a propósito del *suppositum* (nota 189).

Precisemos el sentido de la definición propuesta: si *per se* (o *in se)* se entiende en el sentido limitado que indicamos aquí en el texto, esta definición significará: la sustancia es una naturaleza a la cual pertenece el existir *per se (o in se)*, a título de naturaleza o esencia, en el *suppositum* (sujeto individual) que constituye una vez terminada o completada por la subsistencia. Si *per se (o in se)*, se entiende en el sentido absoluto en que esta expresión fué empleada más arriba (nº 51, A.), la definición propuesta significará: la sustancia es una naturaleza a la cual pertenece existir *per se* (o *in se)* como sujeto de acción *(suppositum* o persona).

([201]) El término sustancia significa o designa una cosa *destinada* a existir *en sí*, o *subsistir*, es decir, a mantenerse ella misma en la existencia (función de *subsistere)*, de modo que una vez que ya exista, sostiene en el ser los accidentes que la completan o revisten (función de *substare)*. Pero sólo considerada como *suppositum*, la sustancia es inmediatamente apta para ejercer esas dos funciones. Tomada como naturaleza o esencia pide por naturaleza el ejercerlas.

CONCLUSIÓN XV. — *La sustancia es una cosa o una naturaleza a la cual conviene existir por sí misma, en sí misma y no en otra cosa.*

a) Es claro que la idea de sustancia responde a una cosa que existe realmente. Si no existiera ninguna sustancia, ninguna naturaleza hecha para existir en sí, sólo habría seres o naturalezas aptas para existir en otra cosa. Pero entonces, como esta naturaleza debería existir en otra anterior, y ésta en otra, llegaríamos al infinito sin haber encontrado jamás un ser en quien existiesen estas naturalezas, y no podrían por consiguiente existir.

Los filósofos que, como Fichte (siglo XIX), han atacado a la "sustancia muerta de los latinos" para oponerle la "acción o el devenir germánicos", luchaban contra la misma inteligencia, que no puede prescindir de la noción de sustancia, que nos impone esta noción como una realidad primera e inmediata. Además, lo que esos filósofos tomaban por la sustancia y declaraban inerte y muerta, no era sino un fantasma de su imaginación. Porque la sustancia no es un "receptáculo vacío" o un "soporte inerte muerto". Es, al contrario, el *ser* absolutamente primero y primordial de la cosa, el principio fundamental de su actividad y de su actualidad. *Substantia est primum ens*, como dice Aristóteles ([202]). Pero para comprender esto, preciso es que el filósofo haga buen uso de su inteligencia, se eleve por encima de la vida animal de los sentidos y no se contente con manejar palabras vacías de conceptos y repletas de imágenes materiales.

b) La sustancia de una cosa, en cuanto ésta existe, es *inmutable* como tal ([203]).

La sustancia de Pedro es aquello por lo que Pedro existe pura y simplemente. En tanto que Pedro existe, su sustan-

([202]) *Metaph.*, lib. VII, c. 1.

([203]) Sin duda, cuando Pedro crece, este cambio afecta a su sustancia misma que aumenta; pero no le afecta sino *con relación a la cantidad*, y no *en cuanto sustancia.*

cia como tal no puede cambiar. Y en el momento que esa sustancia cambie, es que Pedro no existe ya; ha muerto.

c) Por sí misma, la sustancia es *invisible,* inaccesible a los sentidos. Como los sentidos no perciben el ser como tal, directamente no nos presentan sino lo sensible y lo variable. En cierto modo es verdad que mis sentidos perciben la sustancia de Pedro, como en Emaús los discípulos veían a Jesús; pero mis ojos no perciben la sustancia sino de hecho y *materialmente,* no formalmente.

En otros términos, el objeto visto o tocado es una cosa que, a la vez que vista o tocada, es también una sustancia; pero no la vemos en cuanto sustancia. Como sustancia es *concebida intelectualmente,* no vista o tocada; y en cuanto vista o tocada es una cosa colorada, dura, pero no es propiamente un ser o una sustancia. Esto es lo que los filósofos expresan diciendo que la sustancia es inteligible por sí misma, *per se,* y que no es sensible sino por accidente *(per accidens).*

Así que lo más fundamental en las cosas escapa a la percepción directa de nuestros sentidos y de nuestra imaginación; es objeto sólo de inteligencia; sólo esta facultad percibe el ser en cuanto ser *(sub ratione entis).*

d) Nótese que si la sustancia es en las cosas, en cuanto a la existencia, la entidad hacia la cual la inteligencia se dirige ante todo e inmediatamente, para saber, en cambio, no sólo que tal sujeto posee una sustancia, sino en qué consiste esa sustancia, cuál es su naturaleza, habremos de fundarnos necesariamente en aquello a través de lo cual esa sustancia *se manifiesta* a nuestros sentidos; es decir, en las operaciones, fenómenos o accidentes de la sustancia. En este sentido conocemos la sustancia por medio o a través de los accidentes.

Definición del accidente.

C. *El accidente.* — Consideremos ahora cosas o realidades como la risa, el movimiento, la tristeza, la alegría, el color, etc., que yo contemplo en Pedro y que dan a Pedro el existir bajo ciertos aspectos. Estas cosas son capaces de existir. ¿Pero existen de la misma manera

que la sustancia? Evidentemente no. Para existir tienen necesidad de pertenecer a otro ser ya existente ([204]); existen como algo de otro ser o sujeto ya existente. Digamos pues, en este sentido, que *existen en algo distinto de ellas* ([205]).

CONCLUSIÓN XVI. — *El accidente es una naturaleza o esencia de la que es propio, o a la que corresponde existir en otro ser.*

Por aquí se comprende que un accidente es realmente del ser, sin que, con todo, exista como *un ser;* esencialmente *pertenece a un ser, ens entis;* está hecho para existir sólo como complemento o acabamiento de un ser. Así la palabra *ser* no se aplica al accidente sino en

([204]) *Ya,* si no con prioridad de tiempo, al menos con prioridad de naturaleza.

([205]) El accidente de que tratamos aquí es el accidente predicamental, que se opone a la sustancia. La palabra accidente, en cuanto se opone a propiedad y designa a un predicado que no deriva de la esencia (accidente predicable), tiene otra significación que se estudia en Lógica.

Si se trata del accidente predicamental, o de la oposición entre sustancia y accidente (oposición entre seres reales), la palabra *capaz de reír,* por ejemplo, se refiere a un *accidente* (la inteligencia, por la cual el hombre es capaz de reír, es un accidente realmente distinto de la sustancia). Si se trata, en cambio del accidente predicable, es decir, de la oposición entre estos entes de razón o lógicos (predicables) que se llama género, especie, diferencia específica, propio o propiedad, accidente, entonces la palabra *capaz de reír* designa no ya un accidente sino *una propiedad* (un predicado que se dice del sujeto no como formando parte en la constitución de la esencia específica, sino como derivando de ella necesariamente).

Inversamente, si se trata del accidente predicamental, hay que decir que los caracteres individuantes (tener tal temperamento, tal herencia) son, al menos en su raíz, de orden *sustancial,* y no de orden accidental. Si se trata, por el contrario, del accidente predicable, hay que decir que aquellos caracteres son meros *accidentes* (son predicados que se dicen del sujeto no como constitutivos de su esencia específica, ni como derivados de ella).

un sentido secundario e indirecto; y mientras que el ser, en el sentido primario de la palabra, es, desde el punto de vista de la existencia, el sujeto de acción, —de modo que nuestra inteligencia se dirige inmediatamente y por sí misma al sujeto de acción y a la sustancia, a lo que existe en sí—; nos resulta difícil comprender bien el accidente. Para eso nos es preciso elaborar nuestra idea del ser, amansarla, sutilizarla, reducirla a lo real, en una palabra, comprender o llegar al accidente por su analogía con la sustancia, que se opone a él.

a) Por el hecho de emplear el *sustantivo* "accidente", ya corremos peligro de representarnos al accidente como una sustancia, como parte de una sustancia o como una sustancia disminuída. Al intervenir la imaginación, miramos los accidentes y los fenómenos como fragmentos de materia adheridos a un soporte, como un revestimiento de mosaico o de mampostería. Todo el que junte tales imaginaciones a las palabras accidente o fenómeno, quedará completamente al margen de la noción misma de accidente; en realidad no tendrá en su mente sino ciertas seudosustancias, y pierde el tiempo si quiere discurrir sobre esa base. Es necesario en esta cuestión un esfuerzo original de la inteligencia para la elaboración del concepto del ser.

b) Los accidentes son una cosa real y realmente distintos de la sustancia.

Es claro, por ejemplo, que entidades tales como un acto de pensamiento o un movimiento emocional no pueden confundirse con nuestra sustancia, ya que estas cosas pasan y cambian en nosotros, sin que pase o cambie nuestra sustancia, que es inmutable en tanto dure nuestra existencia. Son sin embargo, realidades que nos afectan intrínsecamente. Por consiguiente, son distintas de la sustancia en la que radican o a la que están adheridas. Hay así accidentes *contingentes* (es decir que pueden faltar en el sujeto), reales y realmente distintos de la sustancia.

Pero si el cambio, la mutación, al señalarnos en el sujeto cosas o realidades que pasan, es para nosotros un medio de llegar a la noción de accidente, no es sin embargo, un carácter necesario de todo accidente. Hay realidades que no pueden faltar en un sujeto, y que sin embargo son accidentes, o entidades que completan la sustancia. Nuestra inteligencia misma, por ejemplo, o nuestra voluntad, son evidentemente reales en nosotros, pero no pueden confundirse con nuestra sustancia. A ambas las concebimos como cosas distintas de la sustancia ([206]), lo que sería imposible si no fueran distintas por su esencia ([207]). Por lo tanto, la inteligencia y la voluntad son en nosotros realidades distintas de nuestra sustancia; son por consiguiente *accidentes* (que pertenecen, como lo veremos más adelante, a la categoría *cualidad)*. Hay, pues, *accidentes* necesarios —que no pueden faltar al sujeto— reales y realmente distintos de la sustancia.

c) Las diversas escuelas que se oponen entre sí acerca del problema de la sustancia quedan sumariamente representadas en los siguientes cuadros:

([206]) Concebimos distintamente la inteligencia como *una facultad del conocimiento, que tiene por objeto el ser;* y la voluntad como *una facultad de apetición, que tiene por objeto el bien;* y la sustancia como *una naturaleza o esencia a la que corresponde el existir en sí.* Estos tres conceptos son completamente distintos entre sí o exclusivos.

([207]) Podemos razonar así porque se trata de cosas proporcionadas a nuestra inteligencia que las comprende por un concepto propio y distinto (de cosas que son conocidas por su esencia). En tal caso, si dos conceptos son *completamente* exteriores el uno del otro, es que las cosas que presentan a nuestro espíritu difieren realmente la una de la otra; si no fuera así, nuestra inteligencia sería mentirosa. De esta manera se demuestra que la cantidad o la extensión es un accidente realmente distinto de la sustancia corporal, y que en todos los seres creados la esencia es realmente distinta de la existencia. (Cfr. sobre este último punto JUAN DE SANTO TOMÁS, Curs. phil., Phil. Nat. q. 7, a. 4.) (Cuando se trata de la distinción de razón, nos encontramos con conceptos *distintos, pero* no *enteramente exteriores* el uno al otro. Así distinguimos en Pedro la entidad *hombre* y la entidad *animal*, que no forman sino un solo ser en la realidad. Pero el concepto de hombre, lejos de ser exterior al de animal, lo lleva implícitamente.)

Filosofía de Aristóteles y Santo Tomás.

Existen tantas sustancias como individuos. En razón de su sustancia posee cada uno el *ser primero;* pero igualmente posee también cada individuo accidentes reales y realmente distintos de la sustancia.

Sustancialistas.

No existen accidentes reales y realmente distintos de la sustancia, que es la única realidad. (Descartes, Leibniz, y sobre todo Spinoza. Panteístas alemanes del siglo XIX).

Fenomenistas.

Las sustancias no existen; los accidentes que se muestran a los sentidos o a la conciencia (fenómenos) son la única realidad. (Sensualistas ingleses. Escuela neocriticista. Filosofía del devenir puro).

Descartes negaba la existencia de accidentes reales y realmente distintos de la sustancia; para él la sustancia corporal se confunde con la extensión, y la sustancia del alma con el acto mismo de pensar. Así encarriló la filosofía por un camino que no podía menos de llevar al *panteísmo* (en efecto, si no hay accidentes distintos de la sustancia, toda sustancia *es su propia acción* —perfección que sólo pertenece a Dios—, y el concepto de sustancia se identifica con el de Ser absoluto o Dios, en quien todo se confunde en ese caso), o bien, si se quiere evitarlo, a la negación de la sustancia, que se procurará con todo empeño hacer desaparecer de la inteligencia humana.

Spinoza ha levantado sobre los principios cartesianos un monismo y un panteísmo absolutos, a los cuales *Leibniz* pretende inútilmente escapar sustituyendo la única sustancia spi-

nozista con una multitud infinita de sustancias individuales —mónadas—, y multiplicando, por decirlo así, el Dios de Spinoza en una infinidad de dioses.

Aunque rechazan la noción de sustancia para sustituirla por la de Devenir o la de Evolución, y aunque hacen de "la cosa en sí" una especie de subespíritu que producirá el objeto, y no un objeto que se imponga al espíritu, los metafísicos alemanes sucesores de Kant *(Fichte, Schelling, Hegel)* pueden ser considerados dentro del *sustancialismo panteísta*, en el sentido de que defienden un principio único que constituiría en su desarrollo la materia y la realidad de todas las cosas.

Del lado fenomenista, *los sensualistas* y *asociacionistas* ingleses pretenden que los "estados de conciencia" (sensaciones, emociones, ideas, etc.) son la única realidad que podemos conocer, y quieren explicarlo todo en psicología por la asociación de esos estados anímicos entre sí; los filósofos del devenir absoluto *(Bergson* que viene a coincidir con *Heráclito* a veinticinco siglos de distancia) pretenden que nada de estable hay en los seres, y que el cambio, sin sujeto que cambie, es la única realidad. En psicología esos filósofos se oponen a los anteriores en cuanto que sustituyen una corriente continua de conciencia *(W. James)* a un mosaico o a una multitud de estados de conciencia. Pero son igualmente enemigos de la noción de sustancia.

Kant (siglo XVIII) reemplazó la distinción entre sustancia y accidentes en las cosas (sustancia y accidentes igualmente cognoscibles, la primera por los segundos) ([208]) por la oposición de dos mundos separados, el mundo de las cosas tales como son en sí mismas *(cosas en sí, númenos)* y el mundo de los *fenómenos* creado o fabricado por nuestro espíritu. Para él la cosa en sí es completamente *incognoscible*, aunque afirma su existencia. A esta cosa en sí, que hay que buscar en el sujeto mismo, se inclinarán los panteístas alemanes del siglo XIX. *Renouvier* y los *neocriticistas* franceses declararán, por el contrario, que la *cosa en sí*, que la *sustancia*, es no

([208]) Ver anteriormente pág. 196, d.

solamente incognoscible, sino absolutamente inexistente, y que su concepto es una quimera.

Los distintos filósofos fenomenistas de que acabamos de hablar, no ven que lo que destruyen en realidad es el accidente, no la sustancia: lo que ellos llaman fenómenos, no son en realidad sino una seudosustancia mental encerrada en un concepto, como avergonzada de sí misma y contradictoria: una sustancia pulverizada o vaciada de subsistencia real, la cual no es un accidente, ser de otro ser, puro complemento de ser, y que no puede ser concebido sino con relación a una sustancia. No habiendo jamás comprendido qué es una sustancia y poniendo bajo el nombre de fenómenos a algunas seudosustancias, es natural que rehusasen reconocer otra sustancia detrás de esas seudosustancias por ellos imaginadas.

La sustancia en el segundo sentido de la palabra *(substantia secunda)* es universal.

D. *Individualidad de la sustancia.* — El ser primeramente comprendido por la inteligencia desde el punto de vista de la existencia, es algo individual. La inteligencia, en efecto, lo comprende como individual, ya que no capta el ser de las cosas sino mediante las sensaciones y las imágenes que ellas nos presentan bajo las condiciones de la existencia, esto es, en su individualidad; por lo demás, sólo lo individual puede existir en la realidad.

La sustancia en el sentido primero de la palabra *(substantia prima)* es individual.

a) Es verdad que nuestra inteligencia no puede conocer directamente esta sustancia en su individualidad; ella sólo sabe, volviéndose hacia las imágenes de las que saca sus ideas, que esta sustancia es individual, pero no sabe en qué consiste su individualidad; la sustancia de Pedro no se presenta directamente sino por una idea universal. La sustancia de Pedro así percibida, abstracción hecha de su individualidad, no es entonces otra cosa que la naturaleza de Pedro tomada con las determinaciones que propiamente constituyen su esencia. Y puesto que se dice *del hombre*, que se mueve, que se ríe, que tiene inteligencia y voluntad, como se dice eso

mismo de Pedro o de Pablo; puesto que, por consiguiente, la propiedad de estar bajo los accidentes (cosa que propiamente corresponde a un sujeto y a su naturaleza individual), pasa de ahí a la naturaleza del sujeto desindividualizado por la abstracción, llamaremos también sustancia en un sentido secundario, *substantia secunda*, a la naturaleza de Pedro, hecha abstracción de su individualidad, es decir a la esencia universal *hombre* o *humanidad*. Llamaremos por el contrario sustancia en el primer sentido, *substantia prima*, a la sustancia individual ([209]).

b) Se ve por lo dicho que, si se considera al ser que primeramente capta la inteligencia en las cosas materiales, ésta se dirige preferentemente

> o bien al ser *individual*,
> o bien al ser *universal*,

según nos hayamos colocado

> desde el punto de vista de la *existencia*,
> o desde el punto de vista de la *inteligibilidad*.

Con relación a la inteligibilidad, el ser primeramente comprendido en las cosas por la inteligencia es la *esencia* propiamente dicha, que en sí misma no es individual, y que existe en el espíritu en estado de universalidad; y sólo en sentido *impropio* se aplicará la palabra esencia a la esencia individualizada por la materia individual (es decir, a la *naturaleza individual*).

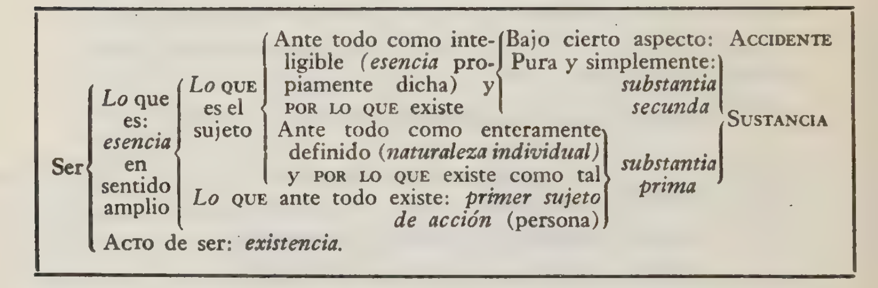
Al contrario, con relación a la existencia, el ser primera-

([209]) En el vocabulario aristotélico-escolástico, la expresión *substantia prima*, οὐσία πρώτη, designa (ver nota 198), la naturaleza individual del sujeto de acción, *sin precisar* si está o no terminada por la subsistencia, y lo más frecuente es que designe la naturaleza terminada o el sujeto de acción, el *hoc aliquid;* pero no significa, sin embargo, el sujeto de acción tomado como tal y por oposición a la naturaleza no terminada; este oficio está reservado a los términos *suppositum* y persona (ὑπόστασις).

Nótese que la distinción entre el sujeto de acción y la naturaleza (no terminada por la subsistencia) es, sobre todo, obra de los escolásticos. Aristóteles no la ha deducido explícitamente.

mente comprendido en las cosas por la inteligencia es la sustancia individual ([210]); y sólo en un sentido *secundario* se aplicará la palabra sustancia a la naturaleza desindividualizada por la abstracción (es decir, a la esencia propiamente dicha) ([211]).

Recordemos lo que se ha dicho ([212]) acerca de la naturaleza individual. Inmediatamente veremos cómo hay que agrupar ([213]) los diferentes conceptos que nos han salido al paso hasta este momento:



c) Per se, a se, in se. — Para definir la sustancia, hemos

([210]) Tomada precisamente como aquello por lo cual el sujeto tiene el ser primero, la sustancia —*substantia prima*—, es así *la naturaleza individual* del sujeto. Hemos indicado más ariba que aquello por lo cual la cosa exige la existencia es la *esencia* universal; entonces considerábamos precisamente lo que constituye *la razón* mediante la cual la cosa llama o exige la existencia, por oposición a lo que no es sino una *condición* o un estado en que la cosa se debe encontrar para existir. Pero aquí se trata de aquello en razón de lo cual la cosa existe, *tomado precisamente bajo el estado requerido para existir;* y eso es, no la esencia universal, sino la *naturaleza individual.*

([211]) Así en el mundo de los puros espíritus, y sólo allí (donde no hay que hacer ninguna distinción entre naturaleza individual y esencia —ver notas 176 y 183—), la *sustancia* en el primer sentido de la palabra es también la *esencia propiamente dicha.* En cambio en el mundo material, *la sustancia* en el primer sentido de la palabra es *la naturaleza individual* del sujeto, y la esencia propiamente dicha sólo secundariamente se llama *sustancia.*

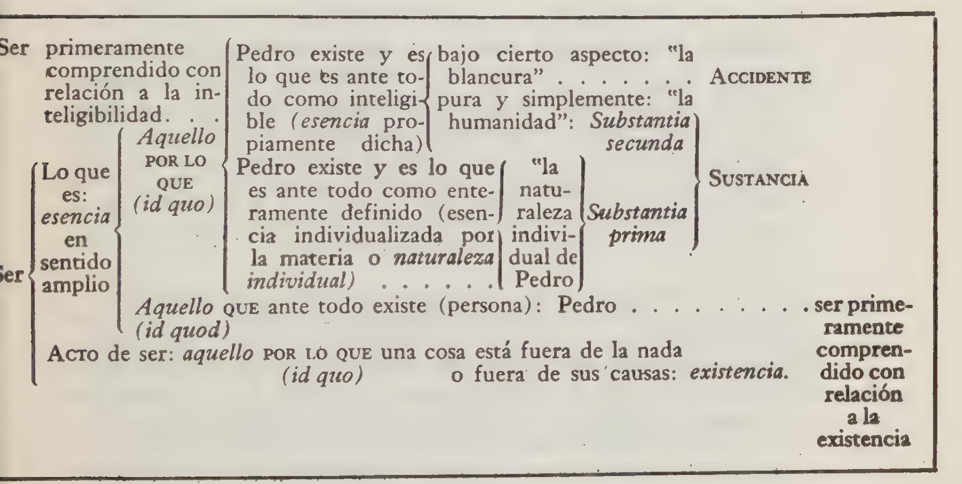
([212]) Ver nº 50, E, b.

([213]) *El quod y el quo.* — Hemos dicho anteriormente (nota 159) que

recurrido a la expresión de "ser al que conviene o corresponde existir por sí mismo *(per se)* o en sí *(in se)*". Debemos precisar con cuidado el sentido de estas expresiones.

Se dice que una cosa existe en sí *(in se)* cuando no existe como parte de un todo ya existente, sino que esa cosa constituye el mismo todo que existe. Así Pedro existe *in se*. Se dice que una cosa *existe por sí misma (per se)* cuando por ella misma o por su propia naturaleza es puesta en la exis-

la esencia tomada de una manera concreta o como atribuída a la cosa *(lo que* una cosa es ante todo como inteligible), no se hace presente al espíritu *en estado puro;* en efecto, en ese caso el espíritu la comprende *con* el sujeto por ella determinado. Para poseerla en estado puro, es preciso pensarla aparte, sin el sujeto por ella determinado, como cuando se dice por ejemplo "la humanidad", "la entidad hombre". Se la define en este caso: *aquello por lo cual* una cosa es lo que es ante todo como inteligible, o si no: *aquello por lo cual* una cosa queda constituída en un grado determinado de ser primeramente inteligible. Por esta razón sería conveniente cambiar en los manuales la expresión LO QUE por AQUELLO POR LO QUE. Así se obtiene en definitiva el cuadro siguiente.


Ser primeramente comprendido con relación a la inteligibilidad. . .
Ser
Lo que es: *esencia* en sentido amplio
Aquello POR LO QUE *(id quo)*
Pedro existe y es lo que es ante todo como inteligible *(esencia* propiamente dicha)
bajo cierto aspecto: "la blancura" . . . . ACCIDENTE
pura y simplemente: "la humanidad": *Substantia secunda*
Pedro existe y es lo que es ante todo como enteramente definido (esencia individualizada por la materia o *naturaleza individual)* . . . . . .
"la naturaleza individual de Pedro"
Substantia prima
SUSTANCIA
Aquello QUE ante todo existe (persona): Pedro . . . .
(id quod)
ACTO de ser: *aquello* POR LO QUE una cosa está fuera de la nada *(id quo)* o fuera de sus causas: *existencia*.
ser primeramente comprendido con relación a la existencia

Como se ve en ontología, la distinción entre *quod* y *quo* juega un papel importantísimo en el análisis metafísico de los seres.

tencia *(por las causas* de que depende, si se trata de una sustancia creada). Así Pedro existe *per se* ([214]).

Esta expresión *per se* es frecuentemente empleada en filosofía. Significa siempre *en razón de sí misma*, en *razón de su propia esencia (per suam essentiam)*, "sea que el atributo considerado forme parte de la esencia de la cosa o se derive de ella necesariamente como de su principio" (en este caso *per se* se opone a *per accidens)* ([215]), sea que simplemente quiera decir que el atributo considerado conviene *inmediatamente* a la cosa, que no lo recibe mediante otra cosa que su propia esencia (en este caso *per se* opone a *per aliud)*. Así es como el sujeto de acción existe *per se*, mientras que el accidente existe *per aliud.*

Pero esta expresión *per se* no significa "en razón de sí o de su propia naturaleza *como principio absolutamente primero, o como razón completa y última*". Esto es otra cosa, totalmente diferente, que se expresa por la locución *a se*, de sí mismo o por sí (que se opone a *ab alio)*.

Lo que existe *a se* existe evidentemente *per se*, pero lo que es *per se* de ningún modo quiere decir que sea *a se*. Lo que existe *a se* o de por sí mismo, al tener en sí toda la razón de su existencia, es incausado; Dios solo es *a se*, de por sí mismo. Por el contrario las sustancias creadas (sujetos de acción creados) son causadas; existen *per se*, en razón de su esencia, pero no existen *a se*. Poseen en su propia naturaleza todo lo necesario para recibir la existencia, no para poseer una existencia no recibida. Se bastan a sí mismas para existir, en el sentido

([214]) Existir *per se* o *in se* puede entenderse de un modo más o menos riguroso, de forma que se pueda aplicar ya a la *sustancia* en general (en este sentido: todo lo que existe *per se* o *in se*, posee en sí *todo lo necesario* para recibir la existencia, y no forma parte de un *todo ya existente)*, ya exclusivamente al *sujeto de acción (suppositum* o persona, que tiene en sí *todo lo necesario* para recibir la existencia, pero que *de ningún modo* existe formando parte de un todo).

([215]) Así Pedro es *per se* viviente, inteligente, dotado de la facultad de reír; el artista es *per se* un manipulador de objetos. Pero Pedro es *per accidens* atacado por la gripe o heredero de una fortuna; el artista es *per accidens* casado o soltero.

de que no existen como partes de otro ser; pero absolutamente hablando no se bastan para ello. El ser *a se* no puede dejar de existir; el que es *per se* sin ser *a se*, puede perder la existencia.

Nótese que en castellano la expresión *por sí mismo* es equívoca, y lo mismo puede significar *per se* como *a se*. Ese equívoco puede evitarse empleando la expresión *de por sí* para traducir *a se*, y *en razón de sí* para significar *per se*.

La distinción entre lo que existe *a se* y lo que existe *per se*, la han olvidado ciertos filósofos, sobre todo Spinoza, que atribuye la *aseidad (a-se-itas)* a todas las sustancias (de donde se sigue que no hay más que una sola sustancia y que todo es Dios —monismo panteísta—). Cuando, en efecto, Spinoza define la sustancia: "lo que es en sí y se concibe por sí", en realidad entiende, como lo muestra el contexto, ([216]) *el ser que en realidad no tiene necesidad sino de sí mismo para ser y para ser concebido.* Descartes había ya definido la sustancia de una manera ambigua: *res quæ ita exsistit ut nulla alia re indigeat ad exsistendum* ([217]).

52. El acto y la potencia. — A) *Origen de estas nociones.* — Al contemplar al ser desde el punto de vista de la *inteligibilidad*, y después desde el aspecto de la *existencia*, hemos visto que el objeto primeramente comprendido por la inteligencia, el ser en el sentido primero de la palabra, es en el primer caso lo que se llama la *esencia*, y en el segundo lo que se llama la *sustancia.*

Consideremos ahora al ser de las cosas (tomando esta palabra ser en su sentido más general y más indeterminado), desde el punto de vista de la *acción*, con relación a lo que obran las cosas. Desde este punto de vista nos saldrá al paso un tercer sentido fundamental de la palabra ser.

([216]) Cf. *Etica*, p. I, prop. VII.
([217]) *Principia philosophiae*, lib. I, a. 51.

El principio de identidad.

1) ¿Cuál es la primera *verdad* comprendida por la inteligencia, desde el momento que ella ha formado la noción de ser? Basta que esa facultad considere esta noción, para que inmediatamente comprenda *que lo que es, es* (principio de identidad), o si no, *que lo que es no puede no ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto* (principio de no-contradicción). Es decir, que cada cosa es lo que es, que no es sino lo que es, y que es todo lo que es. Ahora bien, ¿qué es lo que obran las cosas? ¿Cómo se comportan en la naturaleza? ¿Cuál es el primer *hecho* de experiencia comprendido por los sentidos y por la conciencia? Las cosas *cambian.* La flecha vuela, el animal corre, lo que es frío se calienta por la acción del fuego, el alimento se hace carne, lo que vive muere, y en cada primavera la flor que no existía llega a la existencia.

El hecho del cambio.

¿En qué consiste este hecho universal del *cambio* o movimiento? Todos lo saben por experiencia, aunque la noción de cambio sea, como todas las primeras nociones, bien difícil de dilucidar científicamente. Siempre que existe el cambio hay a la vez *paso o tránsito* (paso de un ser a otro ser, o de un modo de ser a otro modo de ser). Para que haya paso, es preciso que haya alguna cosa que pase, alguna que sufra el cambio o un sujeto que cese de ser esto o aquello *(terminus a quo,* la flecha en el arco, el alimento, el germen), para ser otra cosa *(terminus ad quem,* la flecha en el blanco, la carne, la planta).

No es posible que exista el cambio sin un sujeto que se modifique, y que sea esto o aquello antes de cambiar ([218]); en otros términos, el ser es antes que el cambio.

Si en efecto se dijera que el cambio es antes que el ser, y

([218]) Así en un cambio sustancial *la materia prima,* que no es *un ser* actual, sino un ser en estado potencial, es *el sujeto* que cambia y que constituye tal cuerpo, mediante su unión con tal forma sustancial, y luego otro uniéndose con otra forma sustancial, y así sucesivamente.

que existe cambio sin un sujeto que sea trasformado, y que sea esto o aquello antes de cambiar, quedaría negado el principio de identidad y caeríamos en el absurdo. Porque al hablar así, o bien continuaría uno fiándose de la idea de ser, pero en este caso decir que existe el cambio sin un sujeto que exista antes de cambiar, o que el cambio es antes que el ser, equivale a decir, que lo que no es, cambia (lo cual es un absurdo); o bien quedaría rechazada la idea de ser como mentirosa; se pretendería que en lugar de pensar *ser*, hay que pensar *cambio*, pero eso sería rechazar como mentiroso y falso, junto con la idea de ser, el principio de identidad que le está ligado íntimamente; y sería a la vez afirmar que el pensamiento es mentiroso por naturaleza, lo cual es igualmente absurdo. Hay que afirmar, pues, de manera absoluta que el ser es antes que el cambio, y que no existe el cambio sin un sujeto que sea trasformado y que sea esto o aquello antes de cambiar; o, como dicen los filósofos, no hay movimiento sin sujeto que sea movido.

Incompatibilidad aparente, resuelta por la noción de potencia.

2) Dejemos ahora de lado la experiencia y toda representación sensible, y ensayemos considerar el cambio *valiéndonos de la inteligencia* y por consiguiente en función del ser, objeto formal de esa facultad. Y preguntemos cómo o bajo qué aspecto el término o estado anterior puede llegar a ser el término o estado nuevo.

¿Cómo un ser puede llegar a ser o convertirse en el ser nuevo? ¿Será en cuanto es, o tal como era en su estado de *terminus a quo?* No, porque en ese estado es un ser completo y ninguna perfección tiene que adquirir como tal ser. ¿Será tal como se ha de encontrar después en su nuevo estado de *terminus ad quem?* Tampoco, porque ese nuevo ser o modo nuevo todavía no existe, es todavía nada.

De modo que el término o estado primero no puede llegar a ser el término o estado nuevo, ni tomado según lo que ya es, ni tampoco tomado según lo que no es to-

davía; dicho de otro modo, el nuevo término del cambio no puede venir ni del ser, que ya es, ni del no ser que todavía no existe. Entonces ¿habrá que negar, por imposible, el movimiento, como lo hizo Parménides? Y con el movimiento ¿habrá que negar la evidencia sensible que nos afirma la realidad del cambio?

3) De ningún modo. En el anterior análisis hemos pasado por alto una cosa importante. El ser en su primer estado *(terminus a quo)* es ciertamente lo que es, y no es aún lo que luego va a ser, pero puede serlo, tiene posibilidad *(potentia)* de serlo. Entre ser y no ser cabe este término:

PODER SER.

De modo que al ser que va a trasformarse en otro hay que tomarlo o considerarlo como *posible*, en cuanto que *puede* ser otra cosa.

La flecha ESTÁ aquí, en el arco, por ejemplo; pero *puede estar allá*, en el blanco; tiene posibilidades de estar allá. El pan, es pan, no es sino pan, y no es carne, porque la carne tiene otra entidad distinta de él, PERO PUEDE cesar de ser pan, haciéndose carne; tiene en sí lo necesario para sufrir ese cambio, bajo la acción de determinadas causas.

B) *La potencia.* — Se deduce de lo dicho que las cosas, mientras son esto o aquello no están por eso condenadas, digámoslo así, a permanecer siendo lo que son, o a no poder ser algo distinto de lo que ahora son. Mientras están aquí y no están allá, mientras son esto y no son lo otro, hay en ellas potencia, existe en ellas el poder de estar allá y no aquí, ser aquello y no esto. Pero mientras están aquí o son esto, ese poder o potencia permanece en el estado de simple potencia y no se manifiesta en modo alguno.

Este poder que hay en ellas, es *algo muy real.* He aquí, por ejemplo, a un hombre dormido. Ni ve, ni oye, ni anda. ¿Es por eso ciego, sordo o paralítico? No; *puede* realmente ver, andar, hablar; mientras no habla, posee sin embargo el poder de hablar; tiene esa realidad. En cambio, no puede trasformarse en árbol o en ave. He aquí una bola de billar en reposo; está inmóvil. ¿Es por eso inmutable? No, *ella puede* moverse realmente; mientras no se mueve, guarda el *poder* de ser puesta en movimiento; tiene en sí este poder. En cambio no tiene el poder de atravesar naturalmente una muralla. Poder ser no equivale *a ser* en el sentido pleno y primario de esta palabra; pero poder ser, aunque sin ser todavía, no equivale a *no ser absolutamente. Poder ser*, tomado o entendido como poder verdaderamente ser, ni es reductible o equivalente a no ser, ni tampoco a ser pura y simplemente; sino que es algo distinto, una realidad especial, una realidad *sui géneris*, que entra de lleno entre los conceptos o realidades que estudia la filosofía. Pues en tanto que las cosas pueden ser algo que actualmente no son, esas cosas tienen una cierta modalidad inferior.

Y así nos encontramos enfrente de una realidad a la que no corresponde plenamente el nombre de ser, sino sólo secundaria e impropiamente; y que, sin embargo, es real. Es lo que los filósofos llaman *potencia* o *potencialidad.*

Evítese con cuidado todo equívoco sobre el término *potencia.* No se trata de lo que ordinariamente se entiende cuando se dice que un ser es poderoso, fuerte; no se trata de una potencia activa, de un poder obrar o realizar una empresa; la potencia en ese sentido es todo lo contrario de la potencia de que ahora tratamos; esa potencia es *acto* y no potencia. La potencia de que hablamos es puramente pasiva, simple capacidad real de ser o de devenir. La cera está *en potencia*

de recibir la figura del sello, el agua está *en potencia* de ser hielo o vapor.

Las potencias activas (las facultades del alma, por ejemplo) merecen también el nombre de potencia, pero solamente en tanto que no obran o pueden no obrar actualmente, en tanto que son simples capacidades de obrar o de actividad.

C) *El acto.* — Puesto que *poder ser,* aunque no equivale a la nada, tampoco equivale a ser, en el sentido pleno y primario de la palabra, ¿cómo llamaremos por oposición a la potencia, al ser en el sentido pleno y primario de la palabra? Los filósofos lo llaman ACTO.

Aquí también hay que evitar el equívoco: no se trata, al menos primaria y principalmente, del *acto* en el sentido ordinario de esta palabra, del acto de obrar, es decir de la *acción* o de la *operación;* la acción o la operación es ciertamente acto, pero es lo que se llama acto *segundo (actus operationis).* Antes de obrar es preciso ser. El acto *primero,* es el acto de ser *(actus exsistentiae),* y el ser esto o aquello *(actus essentiae).* Así un cuerpo es luminoso en acto, aun cuando no ilumine a ningún otro ser. La arcilla, una vez modelada, es estatua en acto; el agua a 0° es hielo en acto. Desde el momento que un ser es esto o lo otro, y sobre todo desde el momento que existe, está en acto.

Diremos, pues, que el *acto* es el ser mismo en el sentido propio de la palabra en cuanto a la plenitud así significada; es lo acabado, lo determinado, lo perfecto como tal. La *potencia* es lo determinable, lo acabable o lo perfectible como tal; no es un ser propiamente, sino una capacidad real de ser.

Guardémonos de querer comprender *con la imaginación* estas nociones de acto y de potencia. Sólo la inteligencia es capaz de comprenderlas. Guardémonos sobre todo de concebir la potencia como una especie de ser en acto que ima-

ginaríamos más o menos vago o inerte y como escondido en el ser. La potencia no es *en modo alguno representable en sí misma,* no es ni un resorte ni un órgano disimulado en el ser, ni un carácter o determinación prefigurada en él, como una estatua dibujada de antemano por las vetas del mármol en el interior del bloque, ni un acto que no acaba de realizarse o queda impedido como un esfuerzo anulado por la resistencia de un obstáculo. La potencia no es *algo terminado o en camino de realizarse, no es una cosa en acto;* no puede ser concebida en sí misma orque entonces sería concebida como algo determinado o aca ado); no puede ser concebida sino en función del acto (esto o aquello) al cual hace relación, como un simple *poder ser esto o aquello.*

CONCLUSIÓN XVII. — *El ser, considerado en relación a la plenitud y a la perfección que esta palabra significa, se divide en* SER PROPIAMENTE DICHO *o* ACTO *y* CAPACIDAD DE SER *o* POTENCIA.

Comprendemos así cómo hay que entender el cambio: el término nuevo no procede ni del ser en acto, ni de la nada, sino del ser en potencia, es decir del término o realidad primera en cuanto está en potencia; dicho de otro modo, la acción de la causa eficiente saca *(educit)* de la potencia del sujeto la determinación (la *forma)* que faltaba al término o realidad primera y que caracteriza al término o realidad nueva; como la acción del fuego saca de la potencia del agua (el agua está fría, pero puede estar caliente) la determinación (calor de tal intensidad) que la caracteriza después del cambio. El cambio es el paso de la potencia al acto, o más exactamente, según una definición sobre la que después volveremos, es *el acto de un ser en potencia, en cuanto está en potencia: actus entis in potentia prout in potentia.*

Naturaleza del cambio.

D. *Acto y potencia en las cosas.* — Se ve, por lo que se acaba de decir, que todas las cosas *mudables*, bajo cualquier aspecto que las tomemos, son *compuestas*, como se dice, *de potencia y de acto.* Dios sólo, por ser absolutamente inmutable, está exento de toda potencialidad: siendo el mismo ser subsistente o la plenitud del ser, no puede pasar a ser otro; no hay ninguna perfección que él no tenga, imposible que él no sea ya; es el *Acto Puro.*

Todas las demás cosas, por lo contrario, son seres demasiado pobres y demasiado débiles para llegar de una vez a lo que pueden ser; a todas queda un gran margen de posibilidades que nunca podrán realizar sino en parte, y a condición de cambiar.

a) Podemos subrayar desde ahora, que este concepto oscuro y misterioso de materia prima, al cual hemos llegado, profundizando en la noción de naturaleza individual, es el de una *pura potencia* en el orden sustancial, potencia que puede ser o llegar a ser todos los cuerpos, pero que por sí sola no es ninguno. Es el principio puramente potencial que, mediante su unión con un principio actual ("forma sustancial"), constituye tal o cual sustancia corpórea, y es el *sujeto* de todos los cambios *sustanciales.*

b) La potencia y el acto se reparten todos los seres creados (todos constan de materia y forma), y se encuentran tanto en el orden de las sustancias como en el de los accidentes. En otros términos, ambos son objetos mentales *trascendentales*, como el ser mismo, es decir, objetos mentales que sobrepasan o trascienden todos los límites de género y de categoría, y que entran en todos los seres (creados).

La *sustancia* de los seres corporales *está compuesta de potencia* (materia prima) y de *acto* (forma sustancial). La *sustancia* de los seres incorpóreos (espíritu puro) no está compuesta, es *solamente acto, en cuanto a lo que constituye su naturaleza o esencia.* Pero no por eso es acto puro (respecto

a los espíritus puros creados), ya que esta sustancia misma *(esencia sustancial)* está en potencia respecto de aquello que es el acto último de toda realidad *(actualitas omnis formae)*, es decir, respecto a la *existencia:* los espíritus puros creados no existen por sí mismos, *a se*; pueden no ser.

Notemos por otra parte que todo *accidente* (la blancura, la fuerza, la virtud, etc.) es un acto (forma accidental) que determina al sujeto, y que a veces está él mismo en potencia para ulteriores perfecciones. Así la inteligencia, por ejemplo, es un accidente (una "forma accidental") que tiene al alma por sujeto, y que está en potencia respecto a tal o cual acto de pensar.

Todas las nociones que hemos encontrado hasta ahora, pueden agruparse de la manera siguiente:

<table>
<tr><td colspan="6">Ser increado: Dios, ens a se . . . .</td><td colspan="2">Acto puro</td></tr>
<tr><td rowspan="5">Ser creado</td><td rowspan="4">Lo que es: esencia en sentido amplio</td><td rowspan="3">Lo que el sujeto es</td><td rowspan="2">Ante todo como inteligible (esencia propiamente dicha) y por lo que existe</td><td>Bajo cierto aspecto:</td><td></td><td>Accidente (forma accidental)</td><td rowspan="5">Ser compuesto de potencia y acto</td></tr>
<tr><td>Pura y simplemente:</td><td>Substantia secunda</td><td rowspan="3">Sustancia compuesta (en el mundo de los cuerpos) de acto y potencia y actualizada por el</td></tr>
<tr><td colspan="2">Ante todo como enteramente definido (naturaleza individual) y por lo que existe como tal</td><td rowspan="2">Substantia prima</td></tr>
<tr><td colspan="3">Lo que ante todo existe (sujeto primero de acción, persona)</td></tr>
<tr><td colspan="5">Acto de existir: existencia . . . .</td><td>acto último de toda realidad.</td></tr>
</table>

c) Después de lo dicho, basta considerar las nociones de potencia y de acto para comprender inmediatamente la verdad de los siguientes axiomas, que es conveniente formular desde ahora, ya que frecuentemente deberemos hacer uso de ellos:

1º *La potencia no puede existir en estado puro, es decir, sin ningún acto.* Esto es evidente, ya que la existencia es un

acto: no puede haber potencia sino en los seres que ya estén en acto ([219]).

2º *Nada pasa de la potencia al acto, sino mediante un ser en acto.* Imposible, en efecto, que lo que está en potencia, es decir, lo que puede tener una determinación o una perfección, pero aun no la tiene, se dé a sí mismo lo que le falta, en cuanto está en potencia.

3º *El acto es antes que la potencia.* Consecuencia del axioma precedente ([220]).

4º *La potencia es esencialmente relativa al acto, y es por o para el acto (potentia dicitur ad actum).* Sólo con relación al acto es posible concebir la potencia (por ejemplo, sólo con relación a *ser blanco* se puede concebir *poder ser blanco)*; y sólo con relación a una perfección es concebible un ser capaz de recibirla.

5º *El acto y la potencia están en la misma categoría o línea.* Es decir en la misma categoría o línea de sustancia o accidente. Es evidente, en efecto, que todo acto que completa y especifica a la vez a una potencia, debe ser del mismo orden que aquélla. Así por ejemplo, la acción de pensar está en el orden de accidente, como la misma facultad de donde emana y que está en potencia por esa acción.

6º *Todo ser obra en la medida en que está en acto.* En efecto, la acción es un acto *(actus operationis)* que es puesto en la categoría de acto por el sujeto del cual emana, y que supone por consiguiente (axioma 2º) que este sujeto está en acto en la medida en que es capaz de producir esas acciones. Se dice en el mismo sentido que las acciones son la manifes-

([219]) Así *la materia prima* no puede existir *sola*, sin tal o cual forma sustancial que la actúe. Igualmente *la esencia* es con relación al acto de existir *una potencia* realmente distinta de éste, pero actual por él.

([220]) Este axioma nos da la *razón* metafísica de la verdad enunciada anteriormente: el ser es antes que el cambio o devenir. (Esto es verdad, hablando absolutamente. Porque sucede lo contrario en el orden de la causalidad material, en la que la potencia es antes que el acto, el devenir antes que el ser, el germen antes que el árbol. Pero el germen supone al árbol que lo ha producido y antes que todo la causalidad de la causa primera.)

tación del ser; según es el ser, tales son sus operaciones, *operatio sequitur esse.*

7º *De dos seres en acto no puede resultar una sustancia* (un ser de por sí). Así, por ejemplo, un organismo vivo es una sustancia (un ser de por sí), mientras que una máquina o una casa es una unión accidental ([221]). Es evidente que dos seres en acto, constituídos en dos seres, nunca podrán, por mucho que se los una, constituir sino una reunión de seres, una unidad accidental, no una sustancia ([222]).

d) Acerca de esta cuestión del acto y de la potencia, encontramos también divididos a los filósofos en tres escuelas: la escuela de Aristóteles y de Santo Tomás enseña que hay distinción entre la potencia y el acto; la prioridad del acto sobre la potencia; la realidad del movimiento y del devenir; pero prioridad del ser sobre el movimiento. Enseña igualmente que entre Dios (acto puro) y todos los demás seres (compuestos de acto y potencia) hay una diferencia absoluta e infinita.

El intelectualismo exagerado (Parménides, Spinoza, Hegel) se niega a admitir la potencia, por ser una noción oscura en sí misma. Todo lo que existe es sólo acto o acto puro; hay que negar el movimiento (Parménides) o identificar los contrarios (Hegel), y las creaturas tienen la misma naturaleza que Dios (panteísmo).

El antiintelectualismo (Heráclito, Bergson) rechaza igualmente la distinción entre potencia y acto, pero porque la noción del ser le parece falsa. El devenir o el cambio susti-

([221]) Suprimid la unidad de una máquina o de una casa, y habréis suprimido la máquina y la casa; pero no habrán sido por eso destruídas las naturalezas o sustancias que existían ya: el hierro, el acero, la cal, etc.

Suprimid, por el contrario, la unidad de un organismo, y habréis destruído la naturaleza misma o sustancia que existía allí.

([222]) Este axioma juega muy importante papel en filosofía natural, y sobre todo en psicología. Así por ejemplo la concepción cartesiana que hace del cuerpo y del alma *dos sustancias completas* las dos, es incapaz de explicar la unidad sustancial del ser humano, porque dos sustancias completas son dos *seres en acto.*

tuye al ser; no existe acto puro, y Dios, quiérase o no, tiene la misma naturaleza que las cosas (panteísmo).

Intelectualismo moderado

(escuela de Aristóteles y Santo Tomás). Potencia y acto en las cosas. Dios o el acto puro es absolutamente distinto de las cosas.

Intelectualismo exagerado.

No existe la potencia en las cosas. Todo queda absorbido ya en el ser puro, ya en la contradicción que crea el devenir, y las cosas se confunden con Dios.

Antiintelectualismo.

No existe el acto ni el ser. Todo queda absorbido en el cambio o devenir puro, y Dios se confunde o continúa en las cosas.

e) "Material y formal", "Virtual y formal (o actual)", "Implícito y explícito". "En acto vivido (in actu exercito) *y en acto significado* (in actu signato)."

A estas nociones sobre la potencia y el acto van unidas algunas expresiones filosóficas cuyo sentido conviene explicar.

"En potencia" y "en acto".

α) Acabamos de ver lo que significan los dos términos correlativos

"EN POTENCIA Y EN ACTO".

El mármol antes de ser trabajado es estatua en potencia; es estatua en acto una vez que el escultor le ha dado la forma.

β) A estas expresiones "en potencia" y "en acto", hay que juntar las expresiones

"MATERIAL" y "FORMAL"

que tantas veces se repiten en filosofía. Estas expresiones son tomadas de la filosofía natural (cosmología), que enseña que toda sustancia corporal está compuesta de dos

principios, la *materia prima* (pura potencia de orden sustancial) y la *forma sustancial o acto primero* ([223]).

"Material" y "formal".

De la filosofía natural los términos "*material*" y "*formal*" han pasado a todas las partes de la filosofía, para designar, por analogía, de una parte todo lo que, indeterminado y potencial en sí mismo, hace el papel de sujeto que recibe una determinación; y de otra, todo lo que por sí mismo realiza una función determinante, actualizante, especificadora, o de otro modo, lo que se toma *bajo una determinación precisa.* Y así se distingue, como lo hemos visto antes ([224]), el *objeto material* y el *objeto formal* de una virtud, de una ciencia o de una facultad.

De ahí también la distinción entre modo *material* y modo *formal* de expresarse. Se habla *materialmente* cuando se toman las cosas de que nos ocupamos, según lo que suenan las palabras empleadas, sin precisar, sin afinar el modo como hay que entender la frase. Se habla *formalmente*, cuando se considera en las cosas de que se habla no tanto el sujeto al que se atribuyen ciertas cualidades, sino el modo preciso cómo hay que entenderlas de él. Cuando decimos: el médico es bueno, hablamos *materialmente;* en cambio, hablamos *formalmente* cuando decimos: el médico es bueno, *como médico.* Esta distinción es muy importante; y el filósofo debe tender siempre a hablar formalmente; además muchas proposiciones que son verdaderas hablando formalmente, *formaliter loquendo,* serían falsas hablando materialmente, *materialiter loquendo,* y al revés. Así proposiciones como éstas:

—"Todo lo que es, es bueno" —(en tanto que es);

—"Toda virtud es estable" —(considerada su naturaleza de virtud);

—"El bien común está siempre sobre el bien individual" —(si se toma "bien común" de un modo formal; y en este caso la unión del alma a Dios, o sea el bien común trascendental de todas las criaturas, está sobre todas las demás cosas);

—"Hay que obedecer siempre a los superiores" —(en cuan-

([223]) Ver más atrás, nº 40, 2.

([224]) Ver anteriormente pp. 85-86.

to son superiores, es decir que no manden nada contrario a las órdenes de otro superior mayor);

—"Hay hombres naturalmente esclavos" —(si se toma esclavo formalmente, es decir, en su significado de destinado al trabajo manual o servil);

—"La ciencia es infalible" —(en tanto que ciencia).

Todas estas proposiciones son verdaderas *formalmente hablando*, pero serían falsas si se las entendiera materialmente.

En cambio, estas proposiciones:

—"Este cuadro es la Adoración de los Reyes Magos";

—"Este libro es la doctrina de Pitágoras";

—"La palabra ha sido dada al hombre para ocultar su pensamiento";

—"La filosofía es orgullosa";

—"La constitución inglesa es buena porque es ilógica"; no son verdaderas sino bajo cierto aspecto y si se las entiende *materialmente* ([225]).

γ) Distínganse bien el término "en potencia" y el término "virtual", que significan dos cosas muy diferentes ([226]).

([225]) Sería interesante hacer ver cómo la filosofía, desde que ha abandonado la técnica escolástica, ha ido progresivamente hablando de una manera material y no formal. De ahí muchos problemas mal planteados, y una multitud de equívocos y desacuerdos, ya entre los filósofos modernos, ya, sobre todo, entre los filósofos modernos con los antiguos, apegados a las locuciones formales.

Se puede igualmente notar que ciertos términos filosóficos, tomados en sentido material, han llegado a tener un significado completamente distinto de su significado primitivo. Eso ha sucedido por ejemplo con la palabra *objeto*. Para los antiguos, *objeto* significaba una realidad que está *presente al espíritu*, como tal, es decir *como presente al espíritu*. De ahí que, en el caso de los *seres de razón* como la quimera, esos seres existían objetivamente, como seres presentes al espíritu, pero *no realmente* como entidades objetivas que se hallaran fuera del espíritu, en la realidad. Los modernos en cambio, entienden por *objeto* la cosa misma que está fuera de mí, aunque esté en este momento presente al espíritu; y en tal caso, existir *objetivamente* equivale a existir *realmente* o fuera del espíritu.

([226]) Nótese, sin embargo, que a veces se encuentra la expresión "potencialmente", en potencia, empleando impropiamente en el sentido de "virtualmente".

Se dice que una cosa es virtual o que existe virtualmente, cuando se encuentra contenida en otra más elevada, no con su ser o determinación propia, sino con otro ser, bajo otro ser o determinación; de modo que está ciertamente en ese otro ser, según la virtud o el grado de perfección que tiene, pero no está en él

"Virtual" y "actual".

FORMALMENTE O ACTUALMENTE.

Si esto es así, no lo es porque el ser en que esa cosa se encuentra esté en potencia con relación a ella, sino por el contrario, por poseer una actualidad o realidad mucho más elevada. Su misma elevación o grandeza es, por decirlo así, un obstáculo que impide a la cosa que contiene virtualmente el que exista allí en su propia y más humilde determinación o realidad.

Así es cómo las perfecciones de todas las cosas corporales existen virtualmente en Dios; las conclusiones existen virtualmente en los principios de donde derivan; las vidas parciales existen virtualmente en la vida general del organismo.

δ) Nótese después de lo dicho que la oposición entre IMPLÍCITO y EXPLÍCITO es distinta de la oposición entre "virtual" y "formal" (o "actual"). Una cosa implícitamente contenida en otra puede estar en ella formal o actualmente, y no virtualmente; pero, aun así, estará allí de una manera confusa y oculta, como la flor oculta y replegada en el botón floral. De igual modo en esta verdad "Pedro es hombre", está igualmente contenida esta otra verdad "Pedro es un animal racional".

"Implícita" y "explícita".

ε) En fin, una cosa que exista de una manera formal y explícita puede todavía decirse *en acto* de dos maneras diferentes. Consideremos, por ejemplo, a un hombre que corre a toda velocidad perseguido por sus enemigos. ¿Qué hace ese hombre? Si respondemos que huye, con esto decimos lo que hace *in actu signato* (es decir aquello que su voluntad pretende expresamente al correr). Si respondemos que

"In actu signato" e "in actu exercito".

intensifica su ritmo respiratorio, significamos con esta frase lo que hace *in actu exercito*, es decir, un hecho material. Es decir que *actus signatus* significa la intención puesta en tal acto; y *actus exercitus* significa la acción material.

Supongamos, por ejemplo, a un hombre que lee a Ronsard, a Lamartine, a Víctor Hugo, con la intención de contar el número de veces que emplean la palabra *amar* y la palabra *querer*. Ese hombre lee ciertamente y formalmente a esos poetas, pero *lo que su voluntad pretende* ¿es leer precisamente? No: lo que con esa lectura intenta es hacer un trabajo de crítica literaria "estilométrica". Lee a esos poetas efectivamente o *in actu exercito*, pero *in actu signato* o expresamente prepara el trabajo crítico en cuestión.

Enunciemos la frase: "*lilia agri non laborant neque nent*". Si pensamos concretamente en el sentido de esta frase, tenemos presentes a los lirios *in actu signato*, es decir, pensamos en ellos en el aspecto preciso de que ni trabajan ni hilan. Pero podríamos también fijarnos únicamente en ese nominativo plural, *lilia*, que obra de un modo u otro; esto sería considerar a los lirios *in actu exercito*.

De modo que la expresión *in actu signato* dice de las cosas a las cuales se dirigen la inteligencia o la voluntad, cuando esas cosas constituyen al objeto de un concepto de la misma inteligencia, o de una intención de la voluntad, y han de ser entendidos bajo ese concepto precisamente, o buscados con esa intención precisa. Cuando, en cambio, esas cosas se hacen presentes al espíritu o están en la realidad a propósito de otras cosas, y sin que nos fijemos precisamente en ellas, entonces se dice que están ahí *in actu exercito*.

§ 3. *Teodicea.*

53. — La metafísica estudia el ser como tal; y por esa razón precisamente debe estudiar la causa del ser. Por eso su parte más elevada, que es como su coronamiento,

se ocupa de Aquel que es el mismo Ser subsistente. Esta parte de la metafísica se llama *teología natural* (ciencia de Dios en cuanto El es accesible a la razón natural, o como causa de los seres y autor del orden natural); se llama también, desde Leibniz, con el mal escogido nombre de *Teodicea.*

Problemas de la Teología Natural o Metafísica del mismo Ser subsistente.

Leibniz en su *Teodicea* (1710) se propuso defender la Providencia divina contra los ataques de los escépticos (sobre todo de Bayle). Este nombre de *Teodicea* (etimológicamente "justificación de Dios") ha sido empleado después para designar la parte de la filosofía que tiene a Dios como objeto. Pero este nombre está mal escogido por dos razones: primera, porque la Providencia de Dios no tiene necesidad de ser justificada por los filósofos; y además, porque las cuestiones que tratan de la Providencia y del problema del mal, no son las únicas ni las más importantes de que trata la teología natural.

Las primeras cuestiones que la teología natural debe tratar son evidentemente las que se refieren a la existencia misma de Dios.

En efecto, la existencia de Dios no es *inmediatamente,* es decir, sin previo esfuerzo de nuestra razón, evidente para nosotros, como lo creyeron Malebranche y los *ontologistas;* sino que, mediante el trabajo de la inteligencia, que es la operación más fundamentalmente propia del hombre, mediante el *razonamiento,* es como llegamos a comprenderla con claridad; y la razón, para elevarse hasta ella, no ha de apoyarse en la simple *idea* o *noción* del ser perfecto *(argumento ontológico* de San Anselmo y de Descartes), sino que ha de apoyarse sobre realidades indubitablemente ciertas y comprobadas. Santo Tomás, resumiendo toda la antigua tradición, demuestra por cinco caminos diferentes cómo esta conclusión: *Dios existe,* se impone con absoluta necesidad a la razón humana.

Hay en el mundo movimientos o cambios —seres y sucesos que antes no existían—, cosas que existen y que pueden no existir —cosas de diferentes categorías según sus diversos grados de perfección, y en las que esta perfección, que consiste en ser, es más o menos limitada y mezclada de imperfección—, naturalezas desprovistas de inteligencia y orientadas a una finalidad determinada, como se ve, no solamente por el orden tan complejo del universo, o por la maravillosa estructura de los organismos vivos, sino también por el orden que los seres guardan al realizar sus acciones propias y específicas. Para explicar satisfactoriamente estos diversos hechos es necesario en definitiva —ya que, si no queremos caer en el absurdo, debemos detenernos en una *razón o causa primera* del ser—, admitir una causa que mueva sin ser movida; que cause sin ser causada; que posea tal naturaleza que no pueda dejar de ser o existir; que se encuentre en ella, en estado absoluto e infinito, la perfección que en las cosas se encuentra participada en mayor o menor perfección; cuya inteligencia, en fin, sea el fundamento supremo de toda naturaleza y el principio primero de los seres.

A esa causa la llamamos Dios; es acto puro; es o existe de por sí o *a se*, o dicho de otro modo, el ser mismo es su naturaleza o esencia; es el mismo Ser subsistente, *Aquel que es*. Este razonamiento que supone en el filósofo las más altas verdades de la metafísica, se impone al sentido común de la manera más sencilla; es que, a decir verdad, es el acto más profundamente natural de la razón humana, de modo que, para destruirlo, habría que destruir la misma razón humana y sus primeros principios (principios de identidad o de no-contradicción, de causalidad, de razón suficiente); y el espíritu tiene que elegir sin remedio, como lo demuestra demasiado bien la his-

toria de la filosofía, una de estas dos cosas: o al verdadero Dios o al absurdo radical ([227]).

La teodicea debe también establecer el modo de conocimiento que tenemos de Dios, y luego estudiar la naturaleza y las perfecciones de Dios, en particular su unidad, su simplicidad, su inmutabilidad, las cuales se deducen inmediatamente de esta perfección consistente en *ser de por sí*, aseidad, que es lo que caracteriza ante todo al acto puro y manifiesta con la mayor claridad que es distinto del mundo absolutamente y por esencia; debe estudiar sus relaciones con lo creado, su ciencia, su acción creadora y motriz, y en fin, los problemas relacionados con la presciencia divina acerca de hechos contingentes y de los actos libres del hombre, y los que plantea la existencia del mal en el universo.

La escuela de Aristóteles y de Santo Tomás enseña que Dios es conocido por la razón natural, con un conocimiento analógico que nos hace ver, en el espejo de las cosas creadas, las perfecciones divinas (ser, unidad, bondad, inteligencia, amor, etc.), negando, desde luego, cualquier unidad de naturaleza, toda medida común y toda suerte de confusión entre Dios y las criaturas. Esta doctrina se opone a dos errores contrarios: al error de los *agnósticos* que colocan al ser divino fuera del alcance de nuestra inteligencia, declarando a Dios inaccesible a la razón humana (escépticos, fenomenistas, positivistas como Comte y Spencer, y sobre todo la escuela de Kant); y al error de los *panteístas*, que confunden a Dios con las cosas creadas (Parménides, Heráclito, estoicos, Spinoza, metafísicos alemanes desde Lessing y Kant; modernistas e inmanentistas).

([227]) GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence, sa nature*, Paris, *Beauchesne*, 3ª ed., 1920.

Filosofía de Aristóteles y de Santo Tomás.

Dios es conocido por analogía, y es absolutamente distinto de las cosas.

Panteísmo.

Dios se confunde con las cosas.

Agnosticismo.

Dios es incognoscible.

SECCIÓN III.

FILOSOFÍA PRÁCTICA.

54. — Las ciencias prácticas buscan el conocer, no para conocer, sino para procurar con las acciones el bien del hombre (un bien distinto del puro acto de conocer la verdad). Pero el bien del hombre puede entenderse de dos maneras diferentes; puede ser EL BIEN PARTICULAR, tales o cuales bienes particulares, o aquel que propiamente y en absoluto se puede llamar EL BIEN del hombre y del que depende el sentido de la vida humana.

§ 1. — *Filosofía del "hacer" o del arte.*

55. — De las diversas ciencias prácticas que se ocupan del bien del hombre bajo el primer aspecto (los bienes particulares, no el bien absoluto de la vida humana), ninguna de ellas, como queda indicado ([228]), es ciencia filosófica. En efecto, ninguna de ellas tiende a regular los actos del hombre en relación con la causa más elevada del orden práctico, es decir (ya que en el orden práctico el fin perseguido es razón de causa o principio), en relación al fin último (bien absoluto del hombre).

Las ciencias prácticas no son verdaderas ciencias, ha-

([228]) Ver nº 30, a).

blando con propiedad, ya que no proceden de una manera demostrativa, reduciendo las conclusiones a sus principios. Más bien que ciencias son artes; y entran directamente en la categoría del arte, no en la de la ciencia.

¿Cuál es el carácter esencial del arte en su sentido más amplio? Es el de dirigir una obra que se va a hacer, de modo que sea fabricada, modelada y dispuesta como debe serlo, y que se consiga así la perfección o la bondad, no ya del hombre que la trabaja, sino de la obra hecha por el hombre. Así, pues, el arte pertenece al orden *práctico*; regula *la obra que se va a producir*, prescindiendo del uso que hagamos del libre albedrío y teniendo sólo en cuenta la manera como la obra debe ser ejecutada. El arte, pues, dice relación al *hacer*, al *ejecutar* (o como se dice, a lo factible, ποιητόν).

Este aspecto formal de *obra a ejecutarse* se encuentra principalmente realizado en las obras materiales producidas o llevadas a cabo por el hombre *(factibile*, propiamente dicho). Pero por extensión se aplica también a las obras puramente espirituales; desborda en ese caso la esfera de lo práctico como tal, en cuanto *práctico* se opone a *especulativo*, y se refiere a una acción *distinta del conocer puro*. De manera que puede haber obra a realizar en el orden puramente especulativo (un razonamiento, una proposición, son operaciones, pero operaciones u obras de la razón especulativa), y que hay artes como la lógica que son *artes especulativas*.

Pero no es posible establecer una teoría general del arte y de

LA OBRA A HACER.

si no es colocándose desde el punto de vista de los conceptos y principios más universales y más elevados del conocimiento: tal teoría cae así dentro de los dominios de la filosofía.

Filosofía de la *obra a hacer.*

La parte de la filosofía así precisada es evidentemente práctica, ya que se ocupa de la obra a realizarse y trata de dirigir desde arriba a las ciencias o disciplinas prácticas. No podría, sin embargo, por su carácter de ciencia propiamente dicha, ser esencialmente práctica; y así se mantiene en el orden puramente especulativo por su objeto y por su manera de proceder, y permanece además muy alejada de la operación misma; pues, en efecto, no sólo se mantiene extraña a la aplicación de las reglas artísticas a la obra particular que se realiza, sino que las reglas que da son demasiado generales para ser inmediatamente aplicables a esa obra en concreto, y aun para merecer el nombre de reglas ártísticas propiamente dichas. No es, pues, sino impropia y muy imperfectamente práctica.

Sólo las diferentes artes *(disciplinas esencialmente prácticas)* poseen reglas suficientemente determinadas para ser aplicables en el acto a la obra particular por realizar; y a ellas sólo pertenece aplicar esas reglas. Y aun más: excepción hecha de las bellas artes (cuyo objeto, la belleza, es universal e inmaterial, y permite por consiguiente a la filosofía ejercer efectivamente, aunque desde muy arriba, su oficio de dirigente suprema), las otras artes, no conteniendo en sí nada del carácter universal propio de la filosofía. sino el hecho de que son artes, quedan casi totalmente fuera del dominio de la filosofía.

Problemas de la filosofía del arte.

Para caracterizar con exactitud esta parte de la filosofía. sería necesario llamarla filosofía del "hacer"; la llamaremos simplemente filosofía del arte (229). Deberemos pre-

(229) El término *estética*, que ya es de uso corriente, es aquí doblemente impropio: los autores modernos entienden por esta palabra *la teoría de lo bello y del arte*, como si las cuestiones relativas a lo bello tomado en sí mismo, debieran ser tratadas en la filosofía del arte (cuando estas cuestiones deben ser estudiadas en ontología), y como

guntarnos primero en qué consiste el arte; si es, como enseña Santo Tomás, una virtud del entendimiento práctico, y cómo se distingue de las virtudes especulativas (inteligencia de los principios, ciencia, sabiduría), y de las virtudes morales, de la prudencia sobre todo; luego, cómo hay que dividir las artes y dar una clasificación de ellas; y en fin, cuáles son los principios supremos y las condiciones propias —en el sentido más general y elevado— de las artes que tienen por objeto la belleza (bellas artes) y que ocupan, por ende, un lugar trascendental entre las demás.

§ 2. — *Filosofía del "obrar" o moral.*

Filosofía del acto humano o Etica.

56. — La ciencia práctica que tiende a procurar el bien puro y simple del hombre es la *moral* o *ética*. El hecho de tener como objeto propio, no la perfección de las *obras*

si sólo las bellas artes entraran en el contenido del arte (tendencia que vicia toda la teoría del arte). Por otra parte el término estética se refiere etimológicamente a la sensibilidad (αἰσθάνομαι, sentir); ahora bien, es lo cierto que tanto el arte, como lo bello pertenecen tanto a la inteligencia como a la sensibilidad.

Los tratados escolásticos no conceden generalmente un lugar aparte a la filosofía del arte y no estudian las cuestiones propias de esa filosofía sino en psicología, o, para mejor dilucidar el concepto de la prudencia, en moral. Ahora bien, la filosofía del arte, como la misma moral, debería tener lugar en la filosofía natural, si se la considerase bajo el aspecto de la *especificación* de las ciencias filosóficas por su objeto formal. Pero si se la considera bajo el aspecto más general del *fin* al cual están ordenadas estas ciencias, es preciso distinguir la filosofía práctica de la filosofía especulativa, y sería no menos necesario distinguir en la filosofía práctica, la filosofía del *Hacer y del Obrar*. Así se tiene la doble ventaja de responder a una preocupación muy pronunciada del pensamiento moderno, que tiende a dedicar un tratado especial *(Estética)* a las cuestiones relativas al arte, y devolver a una de las divisiones fundamentales establecidas por Aristóteles πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητική, *(Mét.*, lib. II, c. 1, 1025 b 25.) Cf. *Top* VI, 6, 145 a 15 y VIII, I, 157 a 10; *Mét.*, VI, 1; *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 a 27. Hamelin *(Syst. de Aristóteles*, pp. 81 sgs.). Acerca de esta cuestión defiende muy bien, contra Zeller, el auténtico pensamiento de Aristóteles.

elaboradas y producidas por el hombre, sino la bondad o la perfección misma del hombre que opera, o bien el libre *uso* que hace de sus facultades, hace que sea propiamente la ciencia del

"OBRAR",

la ciencia de los *actos humanos* (del *agibile* como se dice, o del πρακτόν, es decir del libre uso de nuestras facultades).

Problemas de la Etica.

La ética es *práctica* en el grado en que puede serlo una verdadera ciencia propiamente dicha, ya que enseña no sólo las reglas supremas aplicables de lejos, sino también las reglas próximas aplicables a los actos particulares.

Al mismo tiempo tiende esta ciencia, no ya a tal o cual fin secundario, sino al fin supremo (el bien absoluto del hombre), es decir a la causa más elevada del orden práctico: es, pues, una ciencia *filosófica*. Es pura y simplemente la *filosofía práctica*.

NOTA. — Si la ética es práctica en cuanto puede serlo una verdadera ciencia propiamente dicha, no se ha de creer por eso que es *esencialmente práctica* (ninguna ciencia *vere et proprie dicta* es esencialmente práctica), ni que sea suficiente para conseguir que el hombre obre rectamente. La ética da en efecto reglas próximas *aplicables* a los casos particulares, pero es impotente para hacérnoslas aplicar siempre rectamente a dichos casos ([230]), evi-

([230]) Por el contrario, las ciencias esencialmente prácticas, es decir, las artes, proceden por sí mismas a la *aplicación* de sus propias reglas a los casos particulares. Estas ciencias son *propiamente prácticas*, pero no son verdaderas ciencias propiamente dichas y *sólo impropiamente llevan el nombre de ciencias.*

De modo que existen grados en la "práctica". La filosofía del arte (cuyo *fin* es práctico, y cuyo *objeto es un operabile*, pero *a conocerse)*, no posee reglas próximas aplicables a los casos particulares; sólo es *impropiamente y muy imperfectamente práctica.*

La ética (cuyo *fin* es práctico, y cuyo *objeto es* un *operabile*, pero igualmente *a conocerse)* no aplica, pero tiene reglas *próximas aplicables*

tando las dificultades originadas en nuestras pasiones y en la complejidad de las circunstancias materiales. Esencialmente permanece como especulativa por su objeto formal (actos humanos que *estudia)* y por su modo de proceder (que consiste en reducir las verdades a sus principios, no a mover a la acción); y es, además, impropiamente práctica ([231]). Para que el hombre regule con orden sus actos libres, la ciencia debe ir acompañada de la virtud de la prudencia, que, utilizada debidamente, hará que en cada caso juzguemos con rectitud el acto que vamos a realizar y queramos sin desfallecimiento aquello que ha sido así juzgado bueno.

Por otra parte, la ética no da reglas de conducta humana sino dentro del orden natural y con relación al fin último del hombre, *tal como sería si éste tuviera como fin la beatitud o felicidad natural.* Ahora bien, como el fin último del hombre es un fin sobrenatural (Dios po-

a los casos particulares; *es práctica tanto como puede serlo una ciencia propiamente dicha,* pero *no es propiamente ni perfectamente práctica.*

Las artes (medicina por ejemplo, el arte del ingeniero, etc.; su *objeto* no sólo es un *operabile,* sino que también es contemplado *operabiliter),* tienen reglas *inmediatamente aplicables,* y *las aplican* a los casos *particulares,* pero solamente haciéndonos *juzgar,* no haciéndonos *querer* (el artista puede, sin dejar de ser artista, cometer una falta si así le parece): son *propiamente prácticas,* pero no se hallan en el último grado de lo "práctico".

En fin, la prudencia (cuyo *objeto* es algo *que se va a hacer) aplica* a los casos particulares las reglas de la ciencia moral y de la razón, no solamente haciéndonos *juzgar* del acto que se va a realizar, sino haciéndonos *emplear rectamente* nuestra misma actividad libre (porque la prudencia como tal quiere siempre ordenadamente): es *propiamente práctica,* y se halla en el supremo grado de la *"práctica".*

([231]) Cf. SANTO TOMÁS, *sup. Boet., de Trin.,* 5, a. 1, ad 3: "Scientia moralis, quamvis sit propter operationem, tamen illa operatio non est actus scientiae, sed actus virtutis, ut patet V *Ethic.* Unde non potest dici ars, sed magis in illis operationibus se habet virtus loco artis et ideo veteres diffinierunt virtutem esse artem bene recteque vivendi, ut dicit August., X *de Civ. Dei.*"

seído no por el conocimiento imperfecto de la razón humana como tal, sino por la visión beatífica y deificante de la esencia divina), y debiendo ser regulados sus actos con relación a este fin sobrenatural, y de forma que le conduzcan a él, la ética o moral filosófica es evidentemente *insuficiente para enseñarle todo lo que él debe saber para obrar bien.* Debe, pues, ser completada y sobreelevada por las enseñanzas de la revelación.

La palabra *práctica*, aplicada a la ética, no significa sólo que tiene por fin una acción distinta de la de conocer solamente (en este sentido, *práctica*, ya trate del arte o de la moral, se opone a *especulativa*); significa también, en sentido más estricto, que se refiere al obrar (el πρακτόν, terreno propio de la ciencia y de las virtudes morales, se opone a ποιητόν, dominio propio del arte).

57. — La cuestión capital a la que la *filosofía práctica* debe responder ante todo, es evidentemente la cuestión de saber

EN QUÉ CONSISTE

(en el orden natural) el fin último o

EL BIEN ABSOLUTO DEL HOMBRE.

Después deberá estudiar

LOS ACTOS

mediante los cuales el hombre se dirige hacia su último fin, o se separa de él; examinarlos primeramente en su naturaleza y su mecanismo íntimo, y luego en aquello que constituye su *moralidad*, es decir, en aquello que los hace *buenos* o *malos*. Deberá estudiar

LA REGLA SUPREMA

de esos actos (ley eterna y ley natural), y

SU REGLA INMEDIATA

(cuestiones que conciernen a la conciencia). Asimismo estudiará

LOS PRINCIPIOS INTRÍNSECOS

de donde proceden estos actos, es decir, las virtudes morales y los vicios.

Pero siendo la ética una ciencia práctica, no debe detenerse en consideraciones universales; debe descender a la determinación más particular de los actos humanos y de sus reglas; de ahí su obligación de estudiar de una manera más detallada las reglas que ordenan la conducta del hombre; primeramente en lo que concierne a

SU PROPIO BIEN,

luego en lo que concierne al

BIEN DE LOS DEMÁS

(y por consiguiente, la virtud de la justicia).

Esta última consideración introduce en numerosas cuestiones de gran importancia que pertenecen a lo que se llama el *derecho natural* y que se refieren en primer lugar a lo que el hombre debe

A DIOS

(religión natural) ([232]); en segundo lugar, lo que debe

A LOS DEMÁS HOMBRES;

aquí se plantean los problemas que conciernen a los hombres

TOMADOS INDIVIDUALMENTE

(derecho individual, cuestión de la propiedad, por ejemplo), y los que afectan a los hombres

CONSIDERADOS COMO MIEMBROS

de un todo natural, a cuyo bien común los individuos

([232]) Es decir de la religión tal como sería, hecha abstracción del orden sobrenatural al que el hombre ha sido elevado en realidad.

deben servir —familia y sociedad política— (derecho social).

a) Aristóteles subdividía la ciencia de las costumbres o de los actos humanos (ética en sentido amplio) en tres partes: ciencia de los actos del hombre como individuo, o *ética* (en el sentido estricto de la palabra); ciencia de los actos del hombre como miembro de la sociedad doméstica, o *económica*; ciencia de los actos del hombre como miembro de la ciudad (sociedad civil), o *política* ([233]).

b) Con relación al problema capital de la moral, problema del fin último del hombre, encontramos, una vez más, la última, la división sumaria de los filósofos en tres grupos.

La escuela de Aristóteles y de Santo Tomás enseña que toda la vida moral depende de la tendencia al soberano bien del hombre o a la beatitud, y que el objeto en que consiste esta beatitud es Dios, al cual debemos amar no por nosotros sino por El mismo (ya que es nuestro fin *último*, es decir querido y amado por El mismo y no por ningún otro).

Las escuelas que ordenan los actos humanos al placer (hedonismo de Aristipo, Epicuro), o a lo útil (utilitarismo de Bentham, Stuart Mill), o al estado (Hegel y los sociologistas contemporáneos), o a la Humanidad (Augusto Comte), o al progreso (Spencer) o a la simpatía (escuela escocesa), o a la piedad (Schopenhauer), o a la producción del superhombre (Nietzche) asignan al hombre como fin último una cosa creada, rebajándolo, en consecuencia, a menos de su propia dignidad.

Las escuelas que pretenden que la *virtud* (estoicos, como Spinoza) o el *deber* (Kant) se bastan a sí mismos, ya porque la virtud es la felicidad misma, ya porque el deseo de la beatitud ofende a la moral, señalan como fin último del hombre al hombre mismo, y por consiguiente, con apariencias de divinizar al hombre, en realidad lo rebajan, como las

([233]) Ver sobre esta cuestión *Eth. Nic.*, VI, 9, ee42 a. 9, *Eth. Eud.*, I, 8, 1218 b. 13 y los dos primeros capítulos de la *Política*. Cf. HAMELIN, *El Sist. de Arist.*, p. 85.

escuelas precedentes: porque su grandeza de hombre está precisamente en tener por único fin al Bien increado.

Filosofía tomista. Moral de la Beatitud o del soberano Bien.

El hombre está ordenado a un fin último fuera de él y este fin último es Dios.

Sistemas morales que degradan al hombre.

El hombre está ordenado a un fin último distinto de él, y este fin es una cosa creada (hedonismo, epicureísmo, utilitarismo, etc.).

Sistemas morales que divinizan al hombre.

El hombre no está ordenado a ningún fin último distinto de él mismo, sea que en su propia virtud consista su fin último (estoicismo), sea que su propia bondad no dependa de ningún bien al que estaría supeditado (kantismo).

c) Así, al tratar estos grandes problemas, la doctrina de Aristóteles y de Santo Tomás, comparada con las demás doctrinas, aparece como una cumbre entre dos errores opuestos. Es ésta una nueva prueba de veracidad añadida a las que hemos enumerado ([284]).

La verdad, en efecto, no podría encontrarse en una filosofía que ocupase el término medio entre dos errores contrarios por *mediocridad*, cayendo por debajo de ambos, es decir, que se constituyera tomando prestado del uno y del otro, haciendo equilibrios entre los dos, o mezclándolos ciegamente (eclecticismo); sino que ha de encontrarse en una filosofía

([284]) Ver nº 23.

que guarde ese término medio entre los dos errores por su *propia superioridad* y dominándolos, de suerte que den éstos la impresión de ser fragmentos desgajados, arrancados de su unidad. Porque si es verdadera, esta filosofía debe ver con plena claridad lo que el error no ve sino de una manera parcial y partidista, y debe a la vez juzgar y salvar, con sus propios principios y su luz propia, lo que el error, sin saberlo siquiera, encierra de verdad.

CONCLUSIÓN

58. — La filosofía se divide, pues, en tres partes generales: lógica, filosofía especulativa y filosofía práctica; o si no, teniendo en cuenta las subdivisiones de estas tres partes, en siete principales: lógica menor, lógica mayor, filosofía de las matemáticas, filosofía de la naturaleza, metafísica, filosofía del arte, y moral. Su contenido esquemático lo damos en el siguiente cuadro.

1.	1. *Lógica menor o "formal"*	Reglas para razonar.	
	2. *Lógica mayor o "material"*. . . .	Materia de razonamiento.	
2.	3. *Filosofía de las matemáticas*. . .	la cuantidad . . .	*Cosmología.*
	4. *Filosofía de la naturaleza*.	el mundo material	
		el hombre	*Psicología.*
	5. *Metafísica*. . . .	la verdad	*Crítica.*
		el ser en general.	*Ontología.*
		el Ser *a se* . . .	*Teodicea.*
3.	6. *Filosofía del arte*.	el "hacer".	
	7. *Etica o moral*. .	el "obrar".	

La división de la filosofía en especulativa y práctica dice relación, no a la *especificación* de las diversas ciencias filosóficas, sino al *fin* al que están ordenadas. Si el fin perseguido es *conocer*, tendremos la filosofía especulativa; si el fin es el bien del hombre, tendremos la *filosofía práctica* ([235]).

Desde el punto de vista de la *especificación* de las ciencias filosóficas ([236]), la ética, que trata de las virtudes morales del

([235]) Cf. SANTO TOMÁS, *Sup. Boet.*, *de Trin.* q. 5, ad. 4.

([236]) Esta especificación, como se estudia en lógica mayor, depende esencialmente del *grado de abstracción*, es decir, del grado de inmaterialidad del objeto a conocer.

hombre ([237]) y tiene por objeto formal el *"obrar" humano*, y la filosofía del arte, que trata de las virtudes intelectuales prácticas del hombre y tiene por objeto formal el *"hacer" humano*, son partes de la ciencia del hombre que pertenecen a la filosofía natural (particularmente a la metafísica). Desde este punto de vista no se debe considerar como ciencias filosóficas *especialmente* distintas, sino a la lógica, a la metafísica, a la filosofía de la naturaleza y a la filosofía de las matemáticas, a no ser que se prefiera reducir esta última parte a la metafísica o a la filosofía de la naturaleza.

([237]) "Sic pertinet ad Philosophiam (naturalem), et est pars illius, quia agit de anima ut est actus corporis, et consequenter de moralibus ejus." (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. Phil.*, t. I, p. 732; *Log. II*, P. q. 27, a. 1)

ÍNDICE

CAPÍTULO I.—NATURALEZA DE LA FILOSOFÍA

I.—NOCIONES HISTÓRICAS

II.—CONCLUSIONES

CAPÍTULO II.–DIVISIÓN DE LA FILOSOFÍA

I.–LAS PARTES GENERALES DE LA FILOSOFÍA

II.–PROBLEMAS PRINCIPALES

Buenos Aires
Argentina


CLUB DE LECTORES
ARISTOCRACIA EN LIBROS